ÉLETMŰ

HELLER Ágnes

Az akarat szabadsága

50 ÉV FILOZÓFIAI ESSZÉI

Heller Ágnes

Az akarat szabadsága

Válogatás 50 év filozófiai esszéiből

Noran Libro

Tartalom

Előszó
Érték és történelem
A nürnbergi pernek nincsen vége
Lukács György és Seidler Irma
A gyakorlati ész és ami nem az
Mózes, Hszuan-Csang és a történelem
Hol az otthonunk?
Parmenidész és a sztálingrádi csata
Ki az, aki dob?
A szégyen – öt megközelítésben
Az érzelmek szerepe a műalkotások befogadásában
Európa mesterelbeszélései a szabadságról
Művészetről vagy kultúráról beszélgetünk?
Az akarat szabadságáról az önéletrajzi emlékezés fényében
„Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot”
Impresszum

Előszó

Heller Ágnest sokféleképpen ismeri a magyar közönség. Határozott közéleti megnyilvánulásaival gyakran megosztotta azokat, akik véleményt alkottak személyéről, elsősorban azonban mégis filozófusként érdemes számon tartanunk őt. Ez a kötet a Heller-életmű utolsó ötven évének szövegeiből kínál válogatást az olvasó számára. A szövegek rövid, kompakt filozófiai esszék, amelyek minden filozófiai előképzettség nélkül is jól érthetőek, és pontosan megmutatják, hogy ebben az időszakban milyen bölcseleti problémák foglalkoztatták a szerzőt, és milyen megoldásokat talált ezekre. A válogatás elsősorban Heller Ágnes javaslata alapján történt. A kötet anyagát még akkor kezdtük rendezgetni és válogatni, amikor a szerző közöttünk volt. Ő több különböző olyan listát nyújtott a kiadónak, amelyek általa fontosnak, jelentősnek vagy érdeklődésre számot tartónak tekintett rövidebb lélegzetvételű írásait tartalmazták. A kiadó a szerző javaslatait tiszteletben tartva ezekről a listákról választotta ki azt a tizennégy filozófiai esszét, amelyet a kötet tartalmaz. Az esszék időrendi sorrendben követik egymást a kötetben, az első írás 1965-ből, az utolsó a 2010-es évekből való. A szerkesztése során azt a döntést hoztuk, hogy az esszék keletkezési idejét nem jelöljük a kötetben, mert ezt a szempontot kevésbé tartjuk lényegesnek, mint azt, hogy a szövegek egymásutánisága, egymásra épülése kirajzoljon valamilyen ívet, felmutassa a Heller-életmű sokszínűségét, sokirányúságát.

Legyen ez a kötet főhajtás a világszerte méltán ismert és hazánkban is rendkívül népszerű magyar filozófus, Heller Ágnes emléke előtt.

A szerkesztő

Érték és történelem

Az a gondolat, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket – de készen talált feltételek között –, tartalmazza a marxi történelemfelfogás két alaptételét: az evilágiságot egyrészt és az objektivitást másrészt. Első látszatra az evilágiság elve tartalmazza a célszerű tevékenység, az objektivitás elve az okozatiság tényét: az emberek célokat tűznek ki, de a körülmények meghatározzák azokat, a céloktól eltérő eredményekre vezetnek stb. Ez azonban csak akkor lenne igaz, ha a „körülmény" és az „ember" két különálló lényegiség volna. Holott azok a bizonyos „körülmények", amelyek között az emberek célokat tűznek ki, maguk a társadalmi-emberi viszonyok, a dolgok közvetítette emberi viszonyok. A „körülmény" sosem holt tárgyak, akár termelőeszközök összessége, hanem termelőerő, társadalmi szerkezet, gondolkodásmód egysége, tehát végtelen sok célszerű tételezést tartalmazó komplexum, ilyen célszerű tételezések objektív eredője. S fordítva: mikor az emberek célokat tűznek ki, akkor nemcsak kérdésfelvetéseik udvara és iránya okozatilag meghatározott, de célirányos tetteik s bárminő objektivációik újabb oksági sorokat indítanak be.

Okság és célszerűség tehát Marxnál egymást szükségképpen tételező társadalomontológiai tények. Persze: az egymást szükségképp tételezés csak a társadalomra nézve igaz, hiszen természeti okság minden célszerű tételezés nélkül létezik. Az előbbiből következően a jelenség–lényeg fogalompár is társadalomontológiai valóságot fejez ki. Céltételezés nélkül értelmetlen a lényeg fogalma, mert csak az adott célkitűzés szempontjából van lényeges – és így jelenség is. A természetben csak a törvényszerűséget tekinthetjük ontológiai valóságnak; lényeg és jelenség a természetre vonatkoztatva csak ismeretelméleti kategóriaként értelmezhető.

Mi most azonban nem az egyes ember célszerű tevékenységei és az objektív történelmi folyamat problémáját elemezzük. Azt a kérdést vetjük fel, hogy van-e a történelemnek célja; ha nincs ilyen, akkor miből ered az objektív célszerűség látszata? Végül, hogy a történelmi fejlődés és valamiféle objektív célszerűség gondolata szükségképpen összetartoznak-e?

A történelem a társadalom szubsztancialitása. A társadalomnak nem lehet emberen kívüli szubsztancialitása, miután éppen az emberek a társadalmi objektivitás hordozói, csak ők építik és adják tovább a mindenkori társadalmi szerkezetet. De ez a szubsztancialitás nem lehet az egyes ember, mert bár az egyes ember a saját társadalmi viszonyainak összessége, sosem foglalhatja magába a társadalmi viszonyok külső vagy belső végtelenségét. Ez a szubsztancialitás még csak nem is az, amit Marx az „emberi lényegnek" nevezett. Az „emberi lényeg" – mint látni fogjuk – maga is történeti; a történelem az emberi lényeg kibontakozásának története, de nem azonos azzal. A szubsztancia nemcsak a lényegest tartalmazza, hanem az egész heterogén társadalmi struktúra folyamatosságát, az értékek folyamatosságát. Így nem lehet más a társadalom szubsztanciája, mint maga a történelem.

Ez a szubsztancialitás strukturált, messzemenően *heterogén*. E heterogén szférák – mint: termelés, tulajdonviszony, politikai szerkezet, mindennapi élet, erkölcs, tudomány, művészet stb. – egymáshoz az elsődlegesség-másodlagosság vagy egyszerűen a másság viszonyában állnak. A heterogén szférák között nincs egyetemes hierarchia, egyetemes lényeg–jelenség viszony. A termelőerők fejlődése elsődleges a társadalom össz-szerkezetének fejlődéséhez képest – ez azonban nem jelent lényeg–jelenség tagolódást. Amennyiben a heterogén szférák között hierarchia jön létre, ez mindig egy adott konkrét ponton, adott feladatok vagy döntések szempontjából, konkrét célok vonatkozásában történik.

Az idő a történések irreverzibilitása. *A történelmi idő a társadalmi történések irreverzibilitása.* Minden történés *egyaránt* irreverzibilis; ezért értelmetlen arról beszélni, hogy az idő az egyes történelmi korokban „lassabban", máskor „gyorsabban" halad. Ami változik, az nem az idő, hanem a társadalmi struktúrák átalakulásának sebessége, az átalakulás ritmusa. De ez a sebesség a heterogén szférákban eltérő. Innen ered az egyenlőtlen fejlődés, mely a marxi történetfelfogás egyik központi kategóriája.

Maguk a fent említett, egymáshoz való viszonyukban heterogén, nem hierarchikus szférák, szféra-homogeneitásukon belül maguk is heterogének; s ezeknek ugyanakkor van lényeg–jelenség tagozódásuk is. Ezek a történelem nagy süllyesztői és egyúttal bölcsői is. Itt süllyednek a mélybe az egykor jelentős struktúrák, hogy tovább éljék most már

össztársadalmi szempontból jelentéktelen életüket; itt emelkednek fel mások a jelentéktelenségből a jelentőségbe. Így például, a „szemtől szembe" csoportalakulatok a nemzetségek korában a társadalmi szerkezet legfőbb integrációi voltak: ezekben szerveződött a munka, ezek termelték a szokásokat; ma az integrációk széles skálája épül rájuk, s ezeket nem lehet többé a „szemtől szembe" csoportokra „visszavezetni". Vagy fordítva: a civil bátorság, amely az antikvitásban csak elvétve, értékében mélyen a katonai és hazafiúi bátorság alatt jelentkezett, az újkor hajnalán hihetetlen gyorsasággal az erkölcsi értékek legmagasabb soraiba emelkedett. Hasonlóképpen változnak meg egyes struktúrák, értékek és elméletek funkciói is. Szeretnénk azonban még egyszer hangsúlyozni, hogy az említett süllyedés és felemelkedés a heterogén szférák belső ügye. A történelem folyamán létrejött heterogén szférák maguk – miután egyszer létrejöttek – nem pusztulnak el.

A történelem folyamata értékek egymásra épülésének, illetve egy és más érték degenerálódásának és pusztulásának folyamata. Az egyes heterogén szférák *létezése* magában véve is értékjelenség; értéknövekvés és -pusztulás dinamikája a heterogén szférák tartalmában, illetve azok belső szerkezetében játszódik le. Így például a „termelés" vagy „erkölcs" szférájának létrejötte értékjelenség: hogy „miféle" termelés vagy „miféle" erkölcs, ez jelzi az értékképülés vagy -pusztulás hullámmozgását.

De mindenekelőtt: mit nevezünk értéknek? Mindazt, ami az ember nembeli lényegéhez tartozik, és ami közvetve vagy közvetlenül hozzájárul a nembeli lényeg kibontakozásához. Elfogadjuk a fiatal Marx – később is megőrzött – felfogását az emberi lényegről, melyet Márkus György{1} sokoldalú elemzése tárt fel számunkra. Eszerint Marxnál az emberi lényeg összetevői: a munka (objektiváció), a társadalmiság, az univerzalitás, a tudatosság és a szabadság. Az emberi lényeg tehát nem az, ami az emberiségben, még kevésbé az egyes emberben mindenkor „benne volt", hanem az emberiségben, az emberi nemben benne rejlő lehetőségek fokozatos és folyamatos realizálása. Visszatérve az értékproblémára: mindaz, ami bármely szférában a mindenkori jelen állapothoz képest gazdagítja ezeket a lényegkomponenseket: értéknek tekinthető; s ellenkezőleg, mindaz, ami az egy adott lényegkomponens fejlődésében elért fokot közvetlenül vagy közvetve visszavonja: nem-

értéknek (Unwert). *Az érték tehát társadalomontológiai kategória*, és mint ilyen objektív: nincs természeti objektivitása – csak természeti feltétele –, de van társadalmi objektivitása. Független az egyes emberek értékelésétől, de nem független az emberek tevékenységétől, hiszen társadalmi viszonyok kifejeződése és eredője. Marx különben számtalanszor elemezte ezt a sajátos társadalom-ontológiai objektivitást. Hogy csak két példára utaljak. Magánál a gazdasági érték elemzésénél, amennyiben kifejti, hogy semmiféle vegyelemzéssel ki nem mutatható, mégis messzemenően objektív; másutt, amidőn disszertációjában kigúnyolja az ontológiai istenbizonyíték kanti cáfolatát, s joggal írja, hogy az istenek – mint társadalmi valóságok – ténylegesen léteztek, hatottak, sőt, fejlődtek. Hozzátehetjük: olyan ember számára is léteztek, aki nem hitt bennük.

A heterogén társadalmi valóság minden szférájában kibontakoznak – persze egymással összefüggésben – az említett objektív értékek, s ugyancsak minden szférában létrejöhet az elértéktelenedés is. Maga a termelés lehet például univerzális, szabad, tudatos, vagy ellenkezőleg – mint éppen az elidegenedettségben: specializálódott, mechanikus bérrabszolga-tevékenység. A sajátosan erkölcsi értékeknél – melyek értékmivoltát viszonylag korán tárták fel – különösen könnyen belátható, hogy mennyire az emberi lényeg különböző vonatkozásainak kibontakozására irányulnak. Nincs különálló „erkölcsi" tevékenység, az erkölcs az emberi tevékenységek egy vonatkozása. Ez a vonatkozás pedig – hogy a legnagyobb elvontságban fejezzük ki magunkat – a partikularitás viszonya a nembeli általánossághoz. Ennek a nembeli általánosságnak a hordozója mindig valamely konkrét társadalmi szerkezet, közösség, szervezet, társadalmi követelmény, eszme. Az erkölcs olyan követelmények és szokások rendszere, melyek többé-kevésbé belső szükségletté – morális szükségletté – teszik az ember számára azt, hogy felülemelkedjék partikularitása közvetlen szükségletein – ezek kifejeződhetnek vágyban, haragban, szenvedélyben, egoizmusban, akár az önzés hideg logikájában is –, s azonosítsa partikularitását egy saját személyének esetlegességén túli társadalmi követelménnyel, igénnyel, akcióval, és az előbbit az utóbbi fokára „emelje". Ezen az alapstruktúrán nem változtat az sem, hogy vannak olyan negatív értéktartalmakat hordozó közösségek, melyekhez képest a legspontánabb és legesetlegesebb partikuláris igény kielégítése

is tartalmilag – de nem szerkezetileg – magasabb rendű. Ha egy futó pillantást vetünk a leghagyományosabb és ugyanakkor a legszívósabb erkölcsi értékekre – mint például becsületesség, igazságosság, bátorság –, nem lesz kétséges, hogy ezek – akár mint normák, szokások, eszmék – mindig a partikularitás nembelivé emelésének eszközei voltak, s tartalmuk különbözősége messzemenően attól függött, hogy milyen közösséghez kellett az egyénnek felemelkednie. Hozzá kell különben tennünk, hogy a művészet, mint az emberi történelem öntudata és emlékezete – hogy Lukács György{2} meghatározását idézzük – szintén teljesíti az előbbi funkciót: a partikularitás „felemelését" a nembeliségbe; és így nem véletlen – itt újra Lukács Györgyre utalunk –, hogy a művészet egyik központi kategóriája – a katarzis – voltaképpen etikai kategória.

Visszatérve az erkölcsi értékek komplex voltához: mindeddig csak az emberi lényeg kibontakozásának a társadalmiságra vonatkozó mozzanatáról beszéltünk. De – hogy egy másik vonatkozást említsünk – a szabadság is az etika egyik központi kategóriája. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ez nem volt mindig így. Az antik etikák értékhierarchiájának csúcsán nem a szabadság, hanem a boldogság állt. A szabadság akkor vált egyre sokoldalúbban az etika szívévé, midőn központi szerepe lett magában a valóságban; akkor, amikor felbomlottak a régi típusú természet adta közösségek, fejlődésnek indult a kapitalista társadalom, megszűnt az ember feltétlen és természetes beleszületettsége egy adott társadalmi szituációba. Akkor, mikor az ember – legalábbis elvontan, lehetőség szerint – megválaszthatta helyét a világban, s így erkölcsét és normáit is, ezzel megszűnt az erkölcsi kódexhez kötött etika szükségessége. A „szabadság" mint az erkölcs újabb középponti kategóriája tehát értéknövekedést fejezett ki. Ez az értéknövekedés valóságos, objektív volt még akkor is, ha az egyedek óriási többsége számára csak mint elvont lehetőség volt is jelen.

Az értékek kibontakozása tehát heterogén szférákban történik. Ezek – mint erről beszéltünk – egyenlőtlenül fejlődnek. Így az egyik szféra kibontakoztathatja az emberi lényeget egy vonatkozásban, míg a másik vonatkozásban megakadályozhatja fejlődését, az értéktelenedés irányába mutathat. A történelem a heterogén szférák értékkollízióinak története.

De a heterogén szférák kollíziója csak egyike a történelem folyamatos értékkollízióinak. Egy szférán belül is tipikus az a szituáció, midőn az lehetőséget ad az emberi lényeg egy vonatkozásának kiteljesítésére, de elkorcsosítja a másikat. Gondoljunk csak a társadalom fejlődésére az elmúlt évszázadokban. Az, hogy kibontakozott a világtörténelem, hogy kialakult – tudatos – viszonyunk az emberiséghez mint egyetemes integrációhoz, kétségtelenül objektív értékmomentum, míg az emberek elmagányosodása, közösségi bázist vesztése, a nagy társadalmi mechanizmusoknak való manipulált alárendelődése kétségkívül objektív devalváció – s a példákat lehetne szaporítani.

Már az eddigiekből is világos, hogy az értékkibontakozásban egy *fejlődési* tendenciát látunk, s hogy az értéképülés és elértéktelenedés állandó hullámmozgásában az értéképülést tekintjük alapvetőnek; így tehát a történelmet fejlődésnek, a társadalmi szubsztanciát fejlődő szubsztanciának tekintjük. Ha értékkibontakozáson pusztán az erkölcsi értékek szaporodását és gazdagodását értenénk, akkor legalábbis kétséges, hogy igazolni tudnánk álláspontunkat. Mindenesetre könnyen ellenünkbe vethetnék, hogy az emberek nem lettek sem jobbak, sem boldogabbak. Mi több: ha értékfejlődésen azt értenénk, hogy bizonyos történelmi korok realizált értékei egészében fejlettebbek korábbi korok realizált értékeinél – ugyancsak összességükben – akkor is igen nehezen vagy egyáltalán nem sikerülne álláspontunkat igazolni. Csakhogy mi sem nem szűkítjük az érték fogalmát az erkölcsi értékre, s magát az erkölcsi értékét sem a jóságra vagy a boldogságra, sem nem azonosítjuk az értékfejlődést egy adott kor ténylegesen funkcionáló értékeinek összességével. Ami az első kérdést illeti: ismételjük, hogy mindazt értéknek tekintjük, ami az emberi lényeg kibontakozásának közvetlen vagy közvetett előidézője, feltétele. Tehát értéknek tekintjük a termelőerőket és értékfejlődésnek azok kibontakozását. Ez ugyanis egyrészt közvetlenül jelenti az ember képességeinek fejlődését, amennyiben a munkaképesség növekedése, másrészt közvetve, amennyiben növeli a használati értékek mennyiségét és ezzel az emberi szükségleteket, és csökkenti az egyes termék előállításához társadalmilag szükséges munkaidőt. Ez a fejlődés minden más érték kibontakozásának bázisa. Ha most ellenünkbe vetik az elidegenedés tényét vagy egy manipulált emberiség sötét utópiáját, akkor azt válaszoljuk, hogy a termelőerők fejlődésének objektív és alapvető érték

volta nem jelent mást, mint hogy az emberi lényeg univerzális kibontakozásának elengedhetetlen feltétele. Az egyéb – heterogén – szférákban lejátszódó értéknövekedésről vagy esetleges értékdevalvációról önmagában még mit sem mond. Egy társadalmi struktúra összértéke akkor is süllyedhet, ha az egyik szféra értéktartalma nő; ez azonban még nem cáfolja meg, hogy ennek a szférának értéktartalma valóságos értéktartalom, és hogy növekszik. A mi esetünkben: nem cáfolja meg, hogy ez az értékfejlődés (a termelőerőké) a többi szférák értékkibontakozásának bázisa, természetesen ezt csak az „anélkül nincs" értelmében, és semmiképp sem hierarchikus értelemben véve.

A termelőerők fejlődésében – amely, mint látjuk, maga is értékfejlődés – legegyértelműbben mutatható ki a felfelé vezető út, a történelem fejlődő volta. De az a jelenség, amelyről a következőkben szó esik, ugyanis lehetőség és valóság diszkrepanciája, már itt is megfigyelhető.

Ha egyes szférák értékeit nézzük, akkor az előbb említett diszkrepancia állandóságának tényére bukkanunk. Elemezzük bár az erkölcsöt, a társadalmi szabadságot, az individuum kibontakozását, a művészetet vagy annak egyes ágait, fajait stb., nem kerülheti el figyelmünket az, hogy az értékfejlődés korántsem folyamatos. Midőn egy vagy más szférában bizonyos fokot elért, akkor – a társadalmi összstruktúrától függően – egy következő korszakban lezuhanhat erről a fokról, s megindul a deformáció, az elértéktelenedés, az ellényegtelenedés folyamata. Véleményünk szerint azonban egyetlen szférában sem lehet egyenlőségjelet tenni egy értékfok elérése és elvesztése között. *Az elérés ugyanis mindig abszolút, az elvesztés viszonylagos.* Amíg az emberiség egy bizonyos fokot el nem ért, addig az ahhoz a fokhoz tartozó értékgyarapodás nem létezik. Ha erről a fokról az adott szférában, vonatkozásban visszazuhan, akkor pusztán *lehetősége szerint létezik*, de teljesen sosem pusztul el. Fennmaradásának formái lehetnek a legkülönbözőbbek. Van, amikor egy valamikor egész közösségekben létező életforma (például az athéni demokrácia) elpusztul, de értékeinek többségét kis csoportok vagy akár egyének (ebben az esetben a sztoikusok és epikureusok) hosszú történelmi sivatagokon át vagy más értékek uralmának korszakaiban is megőrzik. Van, midőn az elért értékfok elvont, bár sosem teljesített normákban él

tovább. Van, midőn objektivációiban vár újrafelfedezésre; mint a homéroszi eposzok. Bármilyen hosszúak is a történelmi sivatagok egy vagy más értékszféra, értékszubsztancia vonatkozásában, mindig vannak „őrzői". A lehetőség szerinti létezés tehát csak feltételes pusztulás; az adott érték szempontjából sivatagnak tekinthető korok után megindul a régi érték újrafelfedezése s ezzel egyúttal mindig továbbépítése is, hogy majdan – magasabb fokon – esetleg megint lesüllyedjen a lehetőség fokára. Az emberiség kivívott értékei tendenciájukban sohasem pusztulnak el feltétlenül, mindig volt, van, vagy legalábbis lehet feltámadásuk. Ez az, amit *az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségének* neveznék, ami csak az emberiséggel, magával a történelemmel együtt pusztulhat el. Amíg van emberiség és történelem, addig van – fent értelmezett – értékfejlődés is.

Mindezzel természetesen nem vonom kétségbe az emberek (rétegek, osztályok) jogát arra, hogy egy adott kor *hic et nunc*jának értékpusztulásain kétségbeessenek, felháborodjanak, még azt a jogát sem, hogy ezt a pusztulást helyrehozhatatlannak tekintsék. Nem paradoxon, ha azt állítjuk, hogy ez a felháborodás, a kétségbeesés, a helyrehozhatatlanság perspektíváinak feltárása, az értékmegőrzés egyik legfőbb forrása lehet. Persze nem mindig az; lehet hisztéria, a konfliktusok elutasítása, menekülés is. Hogy mikor értékmegőrző és mikor nem az effajta magatartás, azt mindig a konkrét szituáció dönti el. Az értékpusztulás tényleges lehet, még ha világtörténelmileg relatív is. Ha például Wright Mills kétségbeesett kortársai és honfitársai individualitásának ellényegtelenedésén, akkor érvelhetnénk azzal, hogy egyetlen, mégannyira manipulált kortársa sem érezné ma jól magát Platón államában vagy akár Campanella napvárosában, mert egyéniségét megfojtva látná, holott Platón vagy Campanella kortársai sok mindennel cáfolták ezeket a filozófusokat, de az individuum semmibevevésével éppen nem – az akkori individuumoknak nem voltak individuálisabb szükségleteik, míg korunk jóval manipuláltabb individuumainak vannak. Az érv igaz, de nem igazságos. A társadalomkritikus joggal nem a világtörténelemmel mér.

Eddig értéklehetőségről csak abban az értelemben beszéltünk, hogy egy már kivívott érték visszasüllyed a lehetőség fokára. De a legkülönbözőbb értékszférákban is figyelemmel kísérhető egy másfajta lehetőség: az, amiről a termelőerők fejlődésével kapcsolatban szóltunk.

Ugyanis, hogy bizonyos termelési és társadalmi viszonyok elvontan nagyobb értéklehetőséget hordoznak, mint az előbbiek, de még nem bontakoztatták ki azokat. Ezért jogos társadalmi struktúrákat saját értéklehetőségeiken mérni. Ahogy a szocializmus adott formáinak – ezen formák értékviszonyainak megítélésében – sem a kapitalizmus társadalmi értékei, hanem a szocializmus értéklehetőségei a reális mércéi.

A történelem tehát a társadalom szubsztanciája. De a társadalom mindig egy adott komplexum, adott termelési móddal, osztályokkal, rétegekkel, gondolkodásmódokkal és alternatívákkal. Ezek az osztályok, rétegek, gondolkodásmódok és alternatívák csupán viszonylagos értéktartalmat vagy értéklehetőséget hordozhatnak. Mindenekelőtt azért, mert az érték teljessége – az emberi lényeg kibontakozása – csak a történelmi összfejlődés *végtelen* folyamatában realizálódik. Másodszor azonban még az adott kor lehetőségeit sem foghatja át, olyannyira heterogén maga a valóság, és olyannyira különbözhetnek egymástól, ellentmondhatnak egymásnak a különböző értékvonatkozások az egyes döntéseknél. Hogy mennyire szélső eset, hogy egyes alternatívák vagy az azokat választó egyének minden érték híján legyenek, s mennyire lehetetlen, hogy egy alternatíva vagy az azt választó egyén abszolút érték megtestesítője legyen, azt a művészet mindig nagyon jól tudta és ábrázolta. Ezt egyszerűen úgy fejezhetnénk ki, hogy nincs olyan jó dráma, melyben ne lenne mindenkinek „valami igaza". De hangsúlyozni kell, hogy bár minden érték és minden értéktartalmú választás (a mindennapi élet számos választása nem értéktartalmú) relatív, ez korántsem tesz egyenlőségjelet a különböző választások, alternatívák között. Nagyon durván azt mondhatjuk, hogy mennél többfajta érték realizálódik egy választásban, mennél intenzívebben és mennél gazdagabb lehetőségudvarral, annál értékesebb – a maga totalitásában – maga a választás. Így például Marxnál a proletariátus az az osztály, mely saját felszabadításával az egész emberiséget szabadítja meg a kizsákmányolástól – s ez végtelen sok érték kibontakozásának talaja; nem utolsósorban annak, hogy a társadalom minden egyes individuuma magáévá teheti és megvalósíthatja ezeket az értékeket. Ebből a perspektívából ítéli meg Sismondi és Ricardo ökonómiai elméleteit, és marasztalja el a romantikus Sismondit a termelőerők fejlődésének

alapvető értékét bizonyos fokig még cinikusan is valló Ricardóval szemben.

Marx példája is jelzi, hogy nemcsak az esztétikai és erkölcsi ítéletek értékítéletek. Minden társadalomra vonatkozó ítélet – amennyiben világnézeten belül jelentkezik – értékítélet. Ettől még legkevésbé sem szubjektív: hiszen maguk a társadalmi értékek ontológiai tények. Minél inkább tényleges – valóság és lehetőség szerint tényleges – értékeket tár fel egy elmélet, minél világosabban fedi fel, hogy mi az értékkibontakozás útja, mi kontrakarírozza{3} az értékfejlődést, annál igazabb, objektívebb egy elmélet. Megismerni és állást foglalni nem két külön lényegiség, hanem ugyanannak az értékfeltárásnak két oldala.

Amikor azt mondottuk, hogy minden társadalomra vonatkozó ítélet értékítélet, akkor azt a megszorítást tettük, hogy „amennyiben elméleten, világnézeten belül jelentkezik". Ha ugyanis egyesével – elvontan – vizsgálunk társadalomra vonatkozó ítéleteket, akkor könnyű kimutatni, hogy ezek közül számos nem értékítélet. Csakhogy a valóságban egyetlen társadalomra vonatkozó ítélet sem „él" egyedül. Kimondva vagy kimondatlanul mindig csak egy elmélet, világnézet, világkép egészének része, s mint annak része funkcionál. Egyes ítéletek elemzésével tehát ebben a kérdéskomplexumban egy lépést sem teszünk előre.

Minden választásnak, ítéletnek, tettnek lehet objektív értéktartalma. De az *emberek sosem értékeket választanak*, ahogy nem választják a jót vagy a boldogságot sem. Mindig konkrét eszméket, konkrét célokat és konkrét alternatívákat választanak. Konkrét választásaik természetesen mindig kapcsolatban vannak általános értékattitűdjükkel, ahogy egyes ítéleteik világképükkel. S fordítva: értékattitűdjük ilyen konkrét választások során szilárdul meg. A valóság heterogenitása miatt egyes esetekben nagyon nehéz eldönteni, hogy az adott alternatívák között melyik választás értéktartalma nagyobb, s ez a döntés – amennyiben szükség van efféle döntésre – nem is mindig függetleníthető attól a konkrét személytől, aki választ. Thomas Mann azért mondotta a fasizmus éveiről, hogy morálisan jó idők voltak, mert a fasizmus olyannyira minden alapvető emberi értéket visszavont, hogy relatíve könnyebb volt – persze nem fizikailag, hanem erkölcsileg, az egyértelműség szempontjából – a helyes választás. Hozzá kell tennünk, hogy talán éppen az emberiség elementáris felháborodása és fellázadása

a fasizmus ellen a legjobb bizonyítéka annak, amit az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségének neveztünk.

Az emberi szubsztancia legyőzhetetlensége, az értékek fejlődése – amely a devalváció körülményei között is lehetőségként adva van – azért a történelem lényege, *mert* a történelem diszkrét volta ellenére *folyamatos*, s mert éppen ez a folyamatosság a társadalom szubsztanciája. Most először vannak az emberiség kezében olyan eszközök – az atom- és hidrogénbomba –, amelyekkel képes megszakítani ezt a folyamatosságot, megsemmisíteni saját történelmét. Így nem tagadhatjuk, hogy létező alternatíva történelmünk megsemmisülése, azaz értékeink megsemmisülése; persze olyan létező alternatíva, mellyel nem számolhatunk, mert számolni csak történelmünkkel és értékeinkkel tudunk. Ez az egyetlen olyan alternatíva, melyből – legalábbis a mi történelmünk számára – nincs feltámadás. Korunk értékeinek csomópontja ezért: megharcolni ezzel az alternatívával.

És most térjünk vissza kiinduló kérdésünkhöz: célszerű, objektíve teleologikus folyamat-e a történelem? Erre a kérdésre egyértelmű nemmel kell válaszolnunk. A történelmi alternatívák mindig reálisak: lehet bennük másképp dönteni, mint ahogy döntenek. A társadalmi fejlődésnek nem úgy kellett alakulnia, ahogy alakult, csupán úgy (azaz úgy is) lehetett. Gyakran a legdöntőbb fejlődési szakaszok éppen a véletlen szülöttei voltak; nem kétséges, hogy az antik (görög) termelés beindulása az ázsiai termelőmódhoz képest véletlennek tekinthető. Mi teremti azonban mégis az objektív célszerűség, gyakran egyenesen a történelem „értelmének" látszatát? Éppen a történelem szubsztanciális volta, éppen az értékek egymásra épülése. Mivel az ember emberré válva, az állatvilágból kiemelkedve megteremtette saját lényege lehetőségeit, mást nem valósíthat meg, mint ezeket a lehetőségeket. Mihelyt bárhol és bármilyen vonatkozásban egyszer már megvalósítja azokat, a történelmi összfejlődést tekintve már sosem veszti el többé. Így alakul ki az a látszat, mintha egy építőmester furcsa tervéről, Hegel szavaival: az „ész cseléről" volna szó. És amikor bekövetkeznek egyes értékek összeomlásának korszakai, midőn a tényleges fejlődés nem felel meg az állítólagos „célnak": ebből a másnaposságból születik a történelem „ésszerűtlenségének" még abszurdabb látszata. Nem ismerhetjük fel a történelem célját, sem – alternatíva nélkül értelmezett – szükségszerűségét, melynek képzete suba alatt azonos a célképzettel.

De felismerhetjük egy további értékfejlődés lehetőségeit, s odaállhatunk ezek mellé, értelmet *adva* a *mi* történelmünknek.

A nürnbergi pernek nincsen vége

1963. február 1-7 ezer; 1963. március 8-13 ezer; 1963. április 20-23 ezer; 1963. május 34-43 ezer; 1964. május 44-57 ezer... és azóta a példányszámok bizonnyal még növekedtek. Egy könyv, mely hihetetlenül rövid idő alatt futotta be a bestseller pályáját Nyugat-Németországban.{4} S éppen nem kommersz voltával, hanem rendkívüliségével, nem konformizmusával, hanem morális határozottságával, nem az új német életforma igenlésével, hanem szenvedélyes ellenzékiséggel. A felháborodás elvének nem ez az első diadalmenete a „gazdasági csoda" országában. Ugyancsak rendkívüli – 27 ezres – példányszámban fogyott el Günther Anders levelezése Eatherlyvel, a hirosimai atompilótával, aki erkölcsi-lelki-ismereti kérdést csinált abból, hogy kiadta a „go ahead" jelzést Hirosima felett, s minden konform megnyugtatás, minden törvényes presszió ellenére is vállalni akarta a felelősséget 200 000 ember haláláért. Vagy gondoljunk a Spiegel-ügy körül kibontakozott tömegfelháborodásra. Mindez egy nagyon is aktuális probléma átgondolására késztet bennünket.

A fasizmus elleni harcban s közvetlenül a győzelem után számosan éltek abban az illúzióban, hogy most már az igazság fénye egykettőre bevilágítja a népek útját, hogy az embereket „soha többé nem lehet félrevezetni". Miután ezek az illúziók összeomlottak, a nyugat-európai értelmiség többsége – helyenként a politikailag baloldali értelmiség többsége is – pesszimisztikus történelemszemléletté váltotta csalódását. Ennek az új pesszimisztikus világképnek egyik tartóoszlopa a félreértelmezett, a félreértelmezésben gyakran divathóborttá vált *elidegenedés-elmélet*. Lényege az, hogy a modern kapitalista társadalomban az elidegenedés abszolút, és ennek következtében az emberek feltétlenül manipulálhatók. A tömegpszichológia gyanússá vált, a tömegszuggesztió fogalmának korszerűtlenül fasiszta atmoszférája volt, ezek tehát majdnem teljesen elvesztették népszerűségüket, hogy helyt adjanak a „technikai manipuláció" kategóriájának. Divatossá vált egy olyan állítólagos jövendő „tömegtársadalom" víziója, ahol az egyéni

iniciatívát, a morált, a kultúrát nem egy „vezér" szuggesztiója vagy a politikai diktatúra nyomja el, hanem a tömegízlést tápláló és formáló rádió, sajtó, televízió, a modern köznapi élet technikai feltételei és eszközei.

Nem akarjuk tagadni, hogy egy effajta technikai manipuláció szándéka és tendenciája valóban fennáll. Csak azt mondjuk: a manipulációnak mindig megvannak a maga határai. Határai a köznapban, és határai a politikában. A határ átlépése – l. Spiegel-botrány – felháborodást szül. De még a határon belül is állandóan újrateremti az ellenzékiséget, a tiltakozást. Mutatja ezt az is, hogy a két említett legnagyobb erejű morális „*nem*" – Eatherly állásfoglalása és Hochhut drámája – éppen abban a két kapitalista országban hangzott el, ahol a „technikai manipuláció" a legfejlettebb: az USA-ban és az NSZK-ban. Nem véletlen az sem, hogy mi volt e „nemek" kiváltója. Az atombomba felhasználásában, illetve a fasizmusban való közreműködés, az úgynevezett „együttcselekvés". A fasiszta praxis és az atombomba felhasználásának irányában az emberek legkevésbé manipulálhatók, mert ezeknek a következményeit itt a történelem már érzékletessé tette. Az előbbit a maga legszörnyűbb és végső formájában: a nácizmusban – az utóbbit, ha csak figyelmeztető jelzésként is, de mégis: Hirosimában. E két „manipuláció" az emberiség végső létét fenyegeti. Az együttcselekvés felelőssége ezért vetődik fel éppen ezekben a legvégletesebben – ott, ahol a társadalomfilozófiai pesszimizmus legkevésbé várná.

Hochhut drámája egy – és egy döntő – szempontból folytatása Brecht *Galilei*-jének. Brecht a feudalizmusból a polgári társadalomra váltó világban ábrázolta az egyház próbatételét. Bellarmininek lehetősége volt megadni a tudósnak a kutatás szabadságát. De ahogy magára öltötte a pápai ornátust, úgy szűnt meg csillagász, és kezdett hatalmi politikus lenni. Mint ilyen adta ki az utasítást, hogy mutassák meg az öreg Galileinek a kínzóeszközöket. S ezt a döntést az egyház tekintélye máig nem heverte ki. Hochhut a másik – ennél még döntőbb – nagy próbatételt ábrázolja. Az egyház politikáját a fasizmussal szemben, a szocializmus hajnalának korában. S a szerző – aki szemmel láthatóan hívő keresztény – úgy látja, hogy a pápa „politizálgatása", mi több, barátkozása Hitlerrel nemcsak örökre gyógyíthatatlan szégyen és

erkölcsi vereség, hanem visszavette a kereszténységtől azt is, amit Krisztus adott: a mártírság fényét.

A tragédia két főhőse, Gerstein és Riccardo Fontana gróf, tudomására hozzák XII. Piusnak a nácizmus tömegmészárlásait. Gerstein maga is járt Auschwitzban, szemtanúja volt, hogy naponta 9000 embert – elsősorban zsidókat – gázosítanak és égetnek el a krematóriumokban. Rá akarják venni a pápát, hogy tiltakozzék, hogy fenyegesse Hitlert a konkordátum felmondásával. Biztosak benne, hogy ez elegendő lenne a tömegmészárlás megszüntetéséhez. De a pápa hajthatatlan. Piust csak az érdekli, hogy bankjai időben adják el a magyarországi részvényeket, hogy az üzletvitelben ne legyen semmi fennakadás. Riccardo úgy beszél a pápával, mint az új testamentum elveinek hordozója. A pápa viszont úgy válaszol, mint egy menedzser. A keresztényeknek és isten földi helytartóiának nincs közös nyelve.

Riccardo kettőt akar megmenteni. Az európai zsidóságot és az egyház becsületét. Ahogy mondja: „ezek a lángok számunkra is a tűzpróbát jelentik! Ki fog bennünket mint morális tényezőket valaha respektálni, ha most nyomorultul csődöt mondunk?" S amikor látja, hogy minden elveszett, hogy sem a bárányok, sem a pásztor nem menthető többé – az előbbiek fizikailag, az utóbbi erkölcsileg –, Krisztus követői nevében átkozza meg Pius pápát: „Isten földi helytartója, aki ezt látja, és mégis hallgat – államraisonból[5] –, aki csak egy napig gondolkozik, hogy felemelje a fájdalom hangját egy átokra, mely még a föld legutolsó embereit is megborzasztja: egy ilyen pápa, az... bűnöző!"

Mit tehet az az ember, aki a fasizmus korában Krisztus követője akar lenni, akit egyháza – többé vagy kevésbé konzervatív politikai testület – cserbenhagyott, erre a kérdésre keresi a választ nemcsak Riccardo, hanem barátja, Gerstein is. Kurt Gerstein történelmi alak. Niemöller lelkész tanítványai közül való, evangélikus olvasókörök lelkes résztvevője, kérlelhetetlen antifasiszta. Amikor Niemöllert és társait letartóztatják, és nem lát semmi, de semmi szervezett ellenállásra módot, szörnyű és kockázatos utat választ, belép az SS-be, mert – mint kitűnő mérnök – tudja, hogy itt rövidesen olyan posztra kerül, hogy segíteni tud a halálraítélteken. Ezt valóban meg is tette. Tény, hogy tájékoztatta a berlini pápai nunciatúrát a gázkamrák felállításáról, az is tény, hogy innen kidobták. Ugyanilyen tájékoztatást adott Svédországnak is. Több százra tehető azoknak az elítélteknek a száma,

akiket hamis paranccsal megszöktetett. Egészen a felszabadulásig játszotta ezt a kettős játékot, azután pedig nyoma veszett. De titokzatos halála előtt emlékiratait átadta a szövetséges hatóságoknak.

Nem csoda, ha e figura extrém volta, pszichológiájának titka vonzotta Hochhutot. Gerstein pályájának történelmi igazságán csak egy változtatást eszközölt: az ő Gersteinjét Auschwitzban kivégzik. Az alak – mind a történelmi, mind a drámai – különleges érdekessége, hogy Kierkegaard protestantizmusának megvalósítására törekszik. Gerstein Kierkegaard hatására tartja magát „Krisztus kémjének" a náci apparátusban, s a kettős játék – kívül náci, belül szent és martír – teljesen megfelel a kierkegaard-i inkognitóelméletnek. Hochhut jó művészi érzékére vall, hogy nem ezt a szereplőt teszi meg a dráma tragikus főhősének. Az „inkognitó" embere nem lehet tragikus hős, hiszen a tragikum kibontakozásának feltétele külső és belső, emberi „mag" és megjelenés bizonyos dialektikája, az, hogy az ember önkifejezése és önkifejtése a közösség nyilvánossága előtt játszódjon le. Megjegyzem, hogy Hochhut maga egyáltalán nem osztja az inkognitóelméletet, és ezért úgy ábrázolja Gersteint, mint aki, ha egyetlen barátra, társra talál, máris leveti inkognitóját, és meg is mutatja „igazi énjét". De ez önmagában hitelesen tragikus légkört mégsem tud teremteni. Ezért lett a tragikus főhős Riccardo, ez a világos és tiszta jellem, aki engedelmeskedő jezsuita grófból válik Gerstein – és a látottak – hatására mártírrá és lázadóvá. Az ő útja más. Ő nem „Krisztus kémje" akar lenni, hanem áldozat, bárány a bárányok között. Ezért áll be önként a deportált római zsidók közé, és megy el velük Auschwitzba. Egyénisége teljesen költött. Magatartásának ősképe azonban élt Lichtenberg, berlini prépost alakjában, aki arra kérte a náci hatóságokat, hogy önként részt vehessen a keletre deportáltak sorsában – ehelyett azonban a dachaui koncentrációs táborba szállították.

Bármilyen különböző egyéniség Riccardo és Gerstein, közös bennük, hogy egyedül, *magányosan*, *közösségük helyett* akarnak harcolni a borzalmak ellen. A hamis helytartóval, a pápával szemben ők az igazi helytartók: a morális magatartás helytartói. Ez a magányosság a helytállásban nem öncélú. Mindketten szerettek volna *másokkal együtt* helytállni, de ezek a „mások" cserbenhagyták őket. A helytállásnak ez a magányossága és ugyanakkor a magányosság tragikus szükségessége a hősiesség pátoszának atmoszférájával veszi körül a két alakot. Ez az

atmoszféra semmit sem veszít intenzitásából akkor, amikor kiderül – s mi derülhetne ki más magányos lázadóknál? –, hogy „semmit sem tehettek. Jaj, semmit se tehettek" (Ady: *A magyar Messiások*). Gerstein megmenthetett néhány száz embert – de mi volt ez a meggyilkolt milliókhoz képest? Riccardo számára még ez sem adatott meg: ő egyszerűen csak meghalhatott. Névtelenül. Ezt mindketten nagyon jól tudták. Fel kellett volna talán adni harcukat, amikor rájöttek, hogy senkit sem tudnak maguk mellé állítani, hogy tetteik gyakorlati efficiense{6} végső soron nullával egyenlő? Nem. Mert Gerstein és Riccardo úgy érezték – és így érzi és látja ezt a dráma írója, Rolf Hochhut is –, hogy *egy magatartás gyakorlati hatékonysága és morális hatékonysága két különböző dolog*. Riccardo és Gerstein a moralitás bázisán cselekedtek. Nem abban az értelemben, hogy saját lelküket tisztán tartsák. Hanem, hogy – magatartásuk közvetlen gyakorlati hasznosságának kérdését zárójelbe téve – megmutassák: van precedens. Példát akartak statuálni, egy-két ember vagy a kor vagy – mint Gerstein emlékirataiban tette – az utókor elé tárni, hogy nem volt *lehetetlen* az ellenállás, mert nem volt lehetetlen a mártírium. Tetteik igazságtartalma – és a szerző fő mondanivalója –, hogy az embernek minden körülmények között, a lehető legszörnyűbb és legreménytelenebb körülmények között is megvan a szabadsága a helyes cselekvésre. Polémia ez a magatartás „mind így csinálták" elve ellen, az erkölcsi konformizmus szükségességének, fatalizmusának elve ellen. Ha csak két ember cselekedhetett így Sodomában, akkor volt rá mód. És ha volt rá mód, akkor van felelősség. És ha van felelősség, akkor azt vállalni kell. Ezért állt helyt Riccardo és Gerstein, és ezért magasztosítja hősivé ezt a két – extrém – magatartást a dráma írója.

„Ránk is száll a végbűn, ha hallgatunk" – mondja egy helyütt Riccardo, ahogy annak idején Babits Jónása: „mert vétkesek közt cinkos, aki néma". Sőt, továbbmegy, amikor így beszél: „nem cselekedni ugyanolyan rossz, mint együttcselekedni, sőt – nem tudom, talán még kevésbé bocsánatos." A moralista szemében a nem cselekvő bűne talán még nagyobb, hiszen ismeri a helyeset, de gyávaságból nem követi. Ez az értékítélet természetesen nem felel meg a reális társadalmi-erkölcsi értékhierarchiának. Hiszen ebben a gonosztett mindig súlyosabban esik latba, mint a tettől való tartózkodás. Mégis jogosult ez a szélsőségig feszített moralista ítélkezés egy olyan szituációban, amikor közvetlenül

az emberiség és az emberi értékek létének vagy nemlétének kérdéséről van szó. A jogosultság, még a feltétlen jogosultság sem szünteti meg azonban a benső problematikusságot. Gerstein és Riccardo extrém moralitása magatartásként feltétlenül igaz és szép, de erkölcsi tartalmának elvi általánosíthatóságát illetően még problematikusabb, mint az emberi történelem mindeddig reprezentáns moralistáié. Amikor Szókratész határozott, mindig hallgathatott daimonionjára, mert lelkiismerete vétóját biztosnak tekinthette. Kant is – végső soron – azt a tanácsot adta, hogy az ember mindig cselekedjen lelkiismerete szerint. De a nácizmus poklában egyedül állók számára a lelkiismeret valóban nem volt már biztos támpont. Gerstein így beszél: „Lelkiismeret? – Ki bízhatna benne! Lelkiismeret vagy isten: sosem garázdálkodott szörnyebben az ember, mint mikor istenre hivatkozott – vagy egy eszmére: a lelkiismeret mint támasz messzemenően kétséges. Meg vagyok győződve arról, hogy Hitler is lelkiismerete parancsára cselekszik." Az egyén lelkiismerete valóban csak akkor lehet megbízható kritérium és parancs, ha valakinek van objektív kritériuma arra, hogy egy magatartás erkölcsi helyességét történelmi helyével és funkciójával összefüggésben lássa, ha egy objektíve haladó és igaz (vagy igazabb) erkölcsi eszmerendszert tartalmilag jónak és igaznak ítél, elfogad, annak normáihoz igazítja cselekedeteit – még ha egy adott szituációban magányos is. Így pl. Niekisch – hogy egy valódi történelmi példát említsünk – évekig tartó kínoztatása közepette hivatkozhatott lelkiismeretére mint feltétlen ítélőbíróra. Niekisch ugyanis meggyőződéses – a kommunizmussal is szimpatizáló – baloldali demokrata volt, s ezért eszmerendszere akkor is tartalmilag érvényes normákat adott cselekedeteinek, ha egy ideig egyedül harcolt, vagy legalább nem tudott arról, hogy mások is ezt teszik. Hochhut hősei azonban, akik semmilyen élő erkölcsi közösséghez nem tartozhatnak, s mint a dráma konfliktusaiban kiderül, többé elvileg sem tartozhatnak, semmit sem tudnak kezdeni a lelkiismerettel. Ugyanígy az „emberség" elvont fogalmával sem. „Az »emberi« szó teljesen használhatatlan, mert nagyon is sok értelmű kifejezéssé változott" – írja a szerző. Valóban, az „emberi" is csak akkor lehet a magatartás mércéje, ha konkrét fogalmunk, méghozzá az emberiség immanens fejlődésére alapított fogalmunk van „az emberiről". Ilyen fogalmai a dráma vallásos hőseinek nem lehettek. Mi maradhatott a cselekvés mércéje? Egyetlen: Krisztus

követése, méghozzá újra csak egyetlen szempontból: a mártírium szempontjából. Az egyedüli feltétlen parancs, melyet Gerstein és Riccardo követtek és követhettek, az volt, hogy *az igaz rész mindig az áldozatok osztályrésze.*

Megint csak azt mondhatjuk: szép, nemes és hősies magatartás, választás ez a maga egyszerűségében az élet és halál mezsgyéjén. De nem ilyen végsőkig egyértelmű szituációkban nagyon kétséges és bizonytalan mutató. Sőt, még a legkiélezettebb helyzetben is általánosíthatatlan magatartás. Tehette volna Gerstein azt, amit tett, lehetett volna SS-egyenruhában isten kémje, ha arra gondolt volna, hogy tettének – akár csak kanti értelemben – mindenki számára maximává kell, vagy akárcsak lehet válnia?

Az elvont morális magatartás extrém egyszeriségének súlya hatalmas teherként nehezedik a hősök lelkére. Annyira, hogy Riccardo, aki azért vállalta az áldozat szerepét, hogy megmentse isten egyházának becsületét, a krematóriumnál teljesített szolgálata közben kétkedni kezd isten létében is. A halált már az *önmagához való hűség* kétségbeesett pátoszával vállalja. „Egy feladattal jöttem, ennek kell engem fenntartania. – Bár nem tudom, érvényes-e, nem tudom többé. De ha már nem érvényes, akkor az életem sem az...” Hűségét önmagához akkor nyeri vissza – Thomas Mann-i fordulat! –, amikor revolvert fog a Doktorra, a náci ördögre. Az áldozatokkal való szolidaritás az utolsó percben a gyilkosok elleni erőszak igenlésévé válik. – Meg kell jegyeznünk, hogy a keresztény drámaköltő itt művének egyáltalán nem keresztényi befejezést ad. Ami az ördög felett végső soron győzelmet arat, az nem isten, nem is az istenben való hit, hanem az embernek saját küldetésébe vetett hite: teljesen immanens erkölcsi, emberi tényező.

A dráma belső gazdagságából ki kell emelnünk a fasiszta típusainak ábrázolását. Ez még ma is – különösen Nyugat-Németországban – történelmi tett. Vagy két évtized óta nem kevés író próbálkozott meg ezzel a feladattal. A fasiszta típusok hiteles ábrázolásával azonban az irodalom – kevés kivételtől eltekintve – máig adós maradt. Elsősorban azért, mert a modern analitikus és egzisztencialista pszichológiai és filozófiai divatok hatására a művészek a fasiszta típusának lényegét többnyire biológiai vagy pszichés „abnormitásban” keresik. Gondoljunk olyan regényekre, mint Sartre-tól a *Vezér ifjúsága*, vagy Moraviától a *Megalkuvó*. Többnyire adva van egy beteges lelki alkatú, ösztöneiben

elsősorban szexuálisan rendellenesen fejlődött ember, aki ezeket a rendellenességeket „kompenzálja", különböző szadista vagy mazochista ösztöneit éli ki a fasiszta ideológiában és gyakorlatban. Hochhut sem tagadja – és mi sem –, hogy voltak ilyenek is, de állítja – s mi is igazat adunk neki –, hogy a nácik táborának hatalmas többségét, még a vezető nácikét sem ezek a lelki betegek, hanem pszichésen nagyon is egészséges emberek alkották. Nem a psziché rendellenes fejlődése, hanem az erkölcsi normák felbomlása hozta létre az emberi fejlődés szempontjából tekintve valóban „természetellenes", „abnormális" reakciókat. Egy náci lányról, aki auschwitzi krematóriumoknál teljesített „szolgálatot", írja Hochhut, hogy bizonnyal „visszaborzadt volna a zsidók lemészárlásától, ha valaha is felködlött volna agyában, hogy ez éppen annyira bűn lehet, mint a házasságtörés vagy az angol rádió hallgatása". A „halál bürokratái" többnyire egyáltalán nem voltak betegesen szadisták. Maga Himmler, minden tömegirtás irányítója, személyesen egyetlen kivégzést sem tudott végignézni. Előre akartak lépni a szolgálati lépcsőn, s eközben a teljesítendő „feladat" közömbös volt. Hochhut talán először ábrázolja pregnánsan, hogy a náci halálgyárakat működésben tartó emberek azon motívumok alapján cselekedtek, melyeket a kapitalizmus, az imperializmus növesztett nagyra az emberekben. Önzés, törtetés, pénzéhség, alázatosság, gyávaság és nem pszichopata motívumok irányították őket. Csakhogy amikor a társadalmi rendszer az egész hagyományos erkölcsi örökség sárba tiprására épül, akkor mindezeknek a motívumoknak hatékonysága, szörnyűsége és gonoszsága meghatványozódik, és összefüggésekben apokaliptikus méreteket ölt.

Az ábrázolt nácik galériájából egy ördögien démonikus figura emelkedik ki: a Doktoré. (Ennek az alaknak ősképe Mengele volt.) A Doktornak a műben teleologikus funkciója van. Ő maga a Sátán. De ez nem a középkor gonosza, hanem nagyon is modern ördög. Az emberekkel való cinikus játék princípiumának végsőkig elszánt megtestesítője. Kierkegaard „csábítójának", Dosztojevszkij Sztavroginjának olyan utóda ő, akinek a nácizmus szabad kezet engedett a kísérlet „alanyai": az emberek felett. Annak az elvnek képviselője, mely szerint az ember nem más, mint puszta eszköz.

A Doktor meg van győződve arról, hogy mindent el tud érni az emberekkel, nemcsak testükkel, de lelkükkel is. Azért experimentál

velük, hogy megmutassa: férgek, akik megérdemlik, hogy kiirtsák őket. Így együtt hál olyan asszonyokkal, akiknek családját – gyermekeit – elgázosította. Ördögi juxot csinál ezért abból is, hogy Riccardót megfutamítsa. Nem egyszerűen megölni akarja. Először megtörni, csak azután megölni. Feszült dialógusban akarja bebizonyítani hősünknek, hogy ő, a Doktor, csak ugyanazt folytatja, amit Riccardo vallása az egész történelem folyamán gyakorolt: „Mi jogon nézi le ön, a pap, az SS-t? Mi a technikai korszak dominikánusai vagyunk... Először az egyház mutatta meg, hogy az embereket úgy lehet elégetni, mint a kokszot. Önök egyedül Spanyolországban krematóriumok nélkül háromszázötvenezer embert változtattak hamuvá, majdnem mindet elevenen: ehhez van szükség Krisztus segítségére." Riccardo válasza nagyon sovány: istent nem lehet felelőssé tenni egyháza bűneiért. De az a válasz a lényeges, amit nem szóban, hanem az, amit tettben adott. Gondolati érvei itt nincsenek, hiszen nem tudja a történelmet, a tettek következményeit a Doktor eszmefuttatásaival szembeállítani. Amit szembeállíthat vele, annyi, hogy ráemeli a fegyvert, és elszenvedi a halált. Ekkor győzedelmeskedik az ördög világában – Hochhut szerint – az ember.

A dráma hőseinek moralista volta, az a koncepció, amely szerint ők az erkölcs és önfeláldozás eszméinek földi helytartói, már meghatározza a dráma sajátos formáját. Igazi schillerizáló darab ez a Wallenstein-trilógia típusából. A schilleri drámaszerkesztés minden gyengeségének is hordozója. Amíg az egyes jelenetek eljutnak a drámai összeütközés forrpontjaiig, addig a szereplők hosszasan fejtik ki világnézetüket, áttekintik a kor politikai problémáit, a frontok állását stb. Sőt, ugyanazokat az eszméket, ugyanazokat az érveket többször is halljuk. A dokumentatív és ideológiai anyag ballasztját Hochhut úgy akarta néző és olvasó számára könnyűvé tenni, hogy versben írt. Nagyon kétséges megoldás. Szerencsésebbnek tartottuk volna, ha a párbeszédek többsége prózában íródik, és csak akkor csap át költői nyelvbe, amikor a konfliktusok magasabb drámai, erkölcsi síkra helyeződnek, tehát a csúcspontokon. Két ilyen kiemelkedő csúcspontja van a drámának: Riccardo összecsapása a pápával a negyedik, összecsapása a Doktorral az ötödik felvonásban. Ezek olvasásakor valóban megrázó művészi élményben is van részünk.

Talán nem paradox azt mondani egy drámáról, hogy legnagyobb értéke nem művészi megoldásaiban van. Hochhut műve publicisztikai

iránydarab, melyben a tartalom olyan súlyos és bátor, hogy önmagában hordja jelentőségét. A szerző ezt nem szégyenli. Célja, hogy a felelősségtudatot ébressze, a mű az ehhez vezető eszköz. Ezért van az, hogy bár a dráma önmagáért beszél, Hochhut nem hagyja, hogy helyette csak a dráma beszéljen. Könyvét nagy dokumentumgyűjtemény zárja be. Nyilatkozatok, levelek, tanúvallomások, emlékiratok és okiratok közlésével támasztja alá a darab cselekményének történelmi hitelességét. Ezek a dokumentumok azt mutatják, hogy hogyan mulasztott el XII. Pius és egyháza tudatosan, „államraisonból" tiltakozni a zsidók és más népek lemészárlása ellen. Ugyancsak jegyzetek számolnak be arról, hogy élnek – 1961-ben – azok a nácik, akiket Hochhut drámájában ábrázolt. Például szerepel az ötödik felvonásban auschwitzi Sturmbannführer, nevezett Frietsche, aki ma bíró Nyugat-Németországban, és a törvény nevében ítéli el börtönbüntetésre – a biciklitolvajokat.

A dráma tehát óvó, figyelmeztető jelzés. Figyelmeztetés az akkor még élő János pápának és utódainak, hogy az atomháború veszélyének idején ne ismételjék meg Pius bűneit. Saját hazáját, népét, generációját pedig arra inti, hogy a nürnbergi pernek nincsen vége. A nácitlanítást még el kell végezni, nemcsak intézményesen, a még büntetlenek felelősségre vonásával, hanem erkölcsileg is. Végre szembe kell nézni a németségnek saját múltjával és tetteivel. Csak ha ez megtörténik, válhat az egyesek morális vétója egy hanggá az emberiséghez visszataláltak kórusában. Ezt követeli az áldozatok, a mártírok emléke is. Mert csak egy ilyen világban lehet majd elmondani róluk: „Mors acerba, fama perpetua, stabit vetus memoria facti."{7}

Lukács György és Seidler Irma{8}

1.

„Kierkegaard megköltötte Regine Olsenhez való viszonyát” – írja Kassner és idézi Lukács halhatatlan Kierkegaard-esszéjében. És Lukács György is megköltötte a maga viszonyát Seidler Irmához. Megköltötte és mindig újra- és újraköltötte. Megköltötte és újraköltötte a „platonikus” magatartás törvényei szerint: *mások* művének, *mások* „formáinak” prizmáján keresztül. *A lélek és a formák* majd minden darabja egy ilyen „újraköltés”.

„Furcsán érik a Philippe-essay” – jegyzi be 1910. május 20-án *Napló*jába. – „Úgy látszik, ez lesz a legigazibb Irma-essay. A mostani stádium lyrája [...] Meglesz tehát az igazi lyrai sorozat: George, Beer-Hofman, Kierkegaard, Philippe. Mert a többiek összefüggése sokkal lazább; Novalis: a találkozás hangulata; Kassner: Firenze, Ravenna; Storm: Nagybányai levelek”. Majd május 29-én így ír: „az Ernst-essay is Irma-essay lesz”.

Lukács György újraköltötte viszonyát Seidler Irmához. Egyetlen esszében sem fedezhetünk fel egyetlen tárgyszerű azonosságot sem. A kapcsolat újraköltése nem más, mint a kapcsolat *lehetőségeinek* feltárása. Ezeket a *lehetőségeket* gondolta (és élte) végig Lukács a „platonikus” magatartás törvényei szerint. Nappali álmok vagy – helyesebben szólva – racionális víziók ezek, a „mi lenne, ha”, „mi lett volna, ha” álmai és víziói. A nappali álmokban és víziókban azonban a Másik csak homályos folt, meghatározatlan tárgy, *az egyedül reális létező az, aki álmodik.*

Irmának szólnak ezek az álmok; de Irma *nincs jelen* ezekben a racionális víziókban. Az esszék szerzője – a „platonikus” magatartás prizmáján keresztül – *saját lehetőségeiről* vall. Kierkegaard van, de Regine Olsen nincsen, Storm kötelességnek szentelt életében a szeretett feleség csak az etikai életvitel anonim tartozéka, Novalis szerelmei csak a költő földi beteljesülésének szimbólumai, Philippe Marie Donadieu-je sem más, mint a „nagy szerelem” gyakorlótere a voltaképpeni főhős, Jean számára („Marie az ő számára az önismeret tanfolyama volt csupán;

kötelessége végeztével járhatja most már saját útjait"). A George-esszében asszony egyáltalán nincs jelen, csak a magányból a szerelmen át újra a magányba visszatérő férfi, „aki nem a tenyerén hordja a szívét".

Minden ember – amennyiben képes a reflexióra, amennyiben képes emberi kapcsolatait gondolkodása tárgyává tenni – bizonyos értelemben „megkölti" a Másikhoz való viszonyát, és mindig újra is költi. Későbbi történések fényében a múlt egyes epizódjai különös, szimbolikus értelmet nyernek, mások eltűnnek a feledés semmijében, közömbös gesztusok megtelnek az egymásra találás ujjongásával, vagy lassan a szomorúság sűrű aurája veszi őket körül. S ha valaminek egyszer végérvényesen vége van, van-e olyan ember, aki ne faggatná mindig újra a tényeket, hogy valóban a szükségszerűség tényei voltak-e, van-e olyan ember, aki ne gondolná mindig újra és újra végig a lehetőségeket a nappali álmok vágyteljesítő logikátlanságával? Az alantas életköltészet fehérről feketére fest – kísérteties filmvásznán csak maga a költő marad fehér. A nemes életköltészet nem a színeket, a kompozíciót formálja újra és újra át. Emberi kapcsolatait *mindenki* megkölti és újrakölti. De ez a költészet többnyire csak neki magának szól, csak neki fáj, csak neki szép.

„Kierkegaard – írja Kassner – megköltötte Regine Olsenhez való viszonyát, s ha egy Kierkegaard költi meg életét, akkor ezt nem azért teszi, hogy elrejtse az igazságot, hanem hogy egyáltalán kimondhassa azt." Ha Lukács megköltötte és mindig újraköltötte viszonyát Seidler Irmához, akkor ő sem azért tette, hogy elrejtse, hanem hogy jobban kimondhassa az igazságot.

Mert neki volt igazsága; s ez nem csak magának szólt, nem csak neki fájt, nem csak számára volt szép.

Mikor ő az „Irma-lehetőségeket" végigálmodta és végiggondolta, akkor nem a két „véletlen" egyed „véletlen" találkozásából fakadó esetlegességeket gondolta végig. Mind az esszék Én-főhőse, mind azok nem-tárgyias tárgya szimbolikus, stilizált jelentéssel van felruházva. Az Én-főhős mindig az alkotó, a formákat teremtő férfi egy kaotikus, prózai, élettelen, kultúrától elhagyott világban. A vágyakozás tárgya mindig: az élet, pontosabban szólva: a megformálható élet. „Csak szerelem lehet az életben a vágy" – a szerelem tárgya az életben és az életre való vágyakozás tárgya. De lehet-e az életet megformálni? Vagy – ami ugyanennek a kérdésnek második oldala – vezethet-e organikus út az

élettől a műhöz? Élhet-e igazi életet a művek embere? Megadatik-e az alkotónak a szerelem és a másokkal-való-együtt-lét, az emberi közösség boldogsága?

„Éjjel éreztem megint: Irma az élet" (*Napló*, 1910. május 8.). Lukács szimbolikussá stilizálta művében az „Irma-lehetőségeket". A harmonikusan induló nagybányai levelezés idején végiggondolta az együttélés, a házasság, a közösség lehetőségét: megszületett a Storm-esszé, tanúságtételként az élet megformálhatósága mellett, a hivatásnak szentelt életből kivirágzó művészet mellett. A szakítás után megszületett a Kierkegaard-esszé, melyben az élet megformálása hibavalóságnak, hajótörésnek bizonyul. Az újratalálkozás félelmében és reményében formálódik a Philippe-esszé, a gőgös lemondás attitűdjének mesterműve; a nagy szerelemnek aszketikusnak kell lennie – az alkotónak meg kell érintenie az életet, de csupán azért, hogy fölébe emelkedjék. Minden esszé: egy-egy *magatartás*; különböző lehetőségek, különböző magatartások. De a különböző lehetőségeknek, magatartásoknak szegzett kérdés mindig ugyanaz: hogyan lehet alkotni, formákat teremteni egy kaotikus, prózai, élettelen, kultúrától elhagyott világban?

Ebben a kérdésben volt az igazság, melyet Lukács *nem elrejteni*, hanem kimondani akart. Lukács megköltötte kapcsolatát Seidler Irmával, hogy ebben a költészetben megfogalmazhassa *ezt* a kérdést: a polgári világ *minden* jelentős, tudatos alkotójának életkérdését, s ezzel a Mű lehetőségének kérdését a XX. század első évtizedében.

„Éjjel éreztem megint: Irma az élet". Minden ember „megkölti" a Másikhoz való viszonyát, és mindig újra is költi. Ha ez a költészet pusztán neki magának szól, pusztán neki fáj, pusztán neki szép, akkor végtelenek az újraköltés formái, és számlálhatatlan a színe és kompozíciója. Ha azonban valaki úgy költi meg a viszonyát a Másikhoz, hogy ezzel kimondhasson egy igazságot, mely nemcsak neki fáj, nemcsak neki szól, nemcsak neki szép, akkor végesek az újraköltés formái, és *végesek* a színek és kompozíciók. Akkor az általános kérdés irányítja már ezen túl a privát álmokat is, és magában a két ember viszonyában is szimbolikus értelmet nyer *minden*. A *Napló* és az esszék között elmosódik a határvonal; vajon mi került az egyikből a másikba vagy fordítva? Vajon Lukács azért költötte meg esszéit éppen úgy, ahogy megköltötte őket, mert Irmához való viszonyát így vagy úgy költötte

meg, vagy fordítva: azért költötte meg így vagy úgy az Irmához való viszonyát, mert ilyen vagy amolyan választ adott esszéiben a mindig jelenvaló Én életkérdéseire? Mi volt primer: a formák vagy az élet? Mi formált mit, az emberi kapcsolat a filozófiát vagy a filozófia az emberi kapcsolatot?

„De így, ahogy most van: metafizikailag abszolút hűtlen, hazátlan stb. vagyok; a valóságban azonban hű és földhöz tapadt. Most már – mert az ember végső emberi öszefüggésekben lényének metafizikai esszenciájával (jól mondják: ens realissimum) hat – úgy van velem mindenki, mintha hűtlen lennék; és én úgy vagyok (a valóságban!), mint egy hű és szerencsétlen szerelmes. – Irmával szemben volt mindez a legnyilvánvalóbb így" (*Napló*, 1910. május 11.). Az Én megkettőződik; a spontaneitás elvész, amennyiben inkognitóban marad: a „metafizikai én", az esszék Énjének magatartása az „ens realissimum"; az egyéni lehetőségeket a filozófiai lehetőségek szabják meg: az egyén magatartása – akarva vagy akaratlanul – a korlátozott számú – szimbolikus – magatartásformák kifejezése lesz. Lukács Seidler Irmához való viszonyát filozófiai énjével költötte meg*; az életét igazította a filozófia igazságához.*

Minden filozófusnak *végig kell élni* a filozófiáját; a végig nem élt filozófia nem filozófia többé. De ezt a filozófiát – a Mű és az élet ellentétének filozófiáját – csak úgy lehetett végigélni, hogy az élet benne hajótörést szenvedjen. Az élet bosszút állt a formán azzal, hogy *ennek* a formának törvényei szerint alakult. Az 1910-es Philippe-esszében a hős így lép át sorsának azon a stádiumán, melyben az asszony – az élet még szerepet játszhatott: „Keménnyé, erőssé tette őt a vágy. Ó, ki engedte, hogy az asszony szótlan-zokogón távozzon, megsemmisülten, fájdalomtól remegve, most fényes erőt nyert a lemondáshoz [...] Mert hát az asszony életét megsemmisítette." Az élet megbosszulta magát a filozófián azzal, hogy iszonyatosan megvalósította.

És Lukács tudta, hogy az élet bosszúja több mint bosszú: ítélet. *A lelki szegénységről* írott dialógusában a bűnt a kasztok összekeverésében látta. A formák emberének *nem szabad* az élethez kapcsolódnia. De a meg-nem-élt filozófia nem filozófia többé. És már *A regény elméleté*ben erősen felcsendül az a motívum, mely eddig is benne rejtezett a világhoz intézett minden kérdésben: egy új, igazi, emberközi élet megteremtésének motívuma. Egy olyan életé, melyben megszűnik az

„empirikus” és a „metafizikai” élet kettőssége, mely – így mondta Thomas Mann – a Műnek újra létalapot ad.

Irmának szóltak *A lélek és a formák* álmai; de Irma nem volt jelen ezekben az álmokban. Az esszék szerzője *saját* lehetőségeiről, saját „metafizikai” énje lehetőségeiről vallott. Ám Seidler Irma nem volt Regine Olsen, aki boldogan élt, míg meg nem halt. – Kierkegaard megkölthette Regine Olsenhez való viszonyát; és úgy költhette meg, hogy a kései utód is csak a filozófus Énjének lehetőségeit keresse és találja meg ebben a filozófiai költeményben. Regine Olsen valóban csak nem-tárgyias tárgy; szimbólummá vált lény, aki nem tolakszik bele abba a történetbe, mely nem az ő története, csak azé az emberé, aki őt – szimbólumképpen – megformálta. De Seidler Irma nem volt Regine Olsen, aki boldogan élt, míg meg nem halt, ő nem volt filozófiai tanmesék hőse. Az öngyilkosság végérvényes gesztusával tett pontot a filozófiai tanmesékre. Nem a filozófus maga, ő volt az, aki ezzel a végérvényes gesztussal megkérdőjelezte, kétértelművé tette *A lélek és a formák* filozófiáját. S halálugrásával megváltotta a jogot arra, hogy *részese* legyen ennek a történetnek. Nem tárgya csupán, hanem alanya is.

2.
Első felvonás

Gy. 1907 decemberében találkozott először I.-vel. Egy zajos társaság közepette figyelt fel egy különleges zengésű női hangra; elindult a hang nyomában szobáról szobára, keresve azt, akihez tartozik: és megtalálta. Társadalmi osztályuk íratlan szabályai nem engedték, hogy sokszor lássák egymást; együttlétük összesen nem tett ki többet néhány óránál. I. festőnőnek készül – 1908. május 28-án Firenzébe utazik. Gy. barátjával együtt – követi. Gy. papírjai között a következő bejegyzések: „Két perc a vonaton”, „Két szép perc, mikor átmegyünk a Ponte Vecchión”, „Szombat, június 6. S. Croce és S. Lorenzo Irmával. Képeket veszünk. Bargello. Egyedül este; egy csók a sötétben”. Június 1-jén térnek vissza Budapestre. Néhány találkozás. Gy. írásai között a Kassner-esszé fogalmazványa a következő felírással: „Felolvastam ebből Irmának 1908. jún. 28.-án a Svábhegyen. Kétszer láttam őt csak azután”.

Július 1-jén I. Nagybányára utazik, hogy festeni tanuljon. Gy. írásai között a következő feljegyzés július 1–3. közöttre datálva: „Skrupulusok: (házasság lehetetlen volta) be voltam rendezkedve a rosszul érzésre, félelem, a boldogság puhító hatása, félelem attól, hogy nem bírok majd eligazodni egy szélesebb alapú életben."

Július 1.-október: levelezés. Október 25. I. első szakító levele. November 2. I. második szakító levele: Gy. papírjai között egy búcsúlevél fogalmazványa: „Most kell írnom, most, amikor maga ezeket a sorokat a halálom hírével együtt fogja csak megkapni..." I. férjhez megy R.-hez.

Második felvonás

1910. márciusa. Gy. megküldi esszékötete magyar nyelvű kiadását I. R.-nek egy levél kíséretében. Gy. papírjai között fennmaradt a levél fogalmazványa „Igen tisztelt nagyságos asszonyom" megszólítással. „Önt ez igazán nem kötelezheti velem semmire, csak engem, hogy a legőszintébb és legmélyebb hála és legmélyebb szeretet hangján köszönjem meg Önnek azt, amit értem tett, mindazt, ami nekem volt, amit belőlem csinált". I. válasza: „Kedves Gyuri, szívből köszönöm a könyvet [...] Őszintén üdvözli R. Seidler Irma". 1910 áprilisával kezdődik a *Napló.*

„Baj van: csak őrá gondolok; ő segíthetne rajtam" (április 27.). „Egy emlékezés egy epizódra vele több, mint egy mással eltölthető élet" (május 8.). „De: abban a nagyon általános értelemben »vége van köztünk« mindennek. Igen, köztünk. De tőlem hozzá: nem. És ki tudja, mi tőle hozzám?" (május 14.). „Irmának lesz valami köze a véghez" (június 1.). „Különös, alig egy évig ismertem, és milyen sok idő kellett, amíg megtanultam, mi volt ő nekem tulajdonképpen" (jún. 21.).

Gy. elhatározza, hogy esszékötete német kiadását I.-nek fogja ajánlani. Dedikációtervezetek. „In Ihre Hände lege ich dieses Buch. Denn viel mehr als mir darin zu sagen vergönnt war, gaben Sie mir; alles was ich erwarb und gewonnen. Und wenn Sie auch diesen Dank nicht begehren und nicht dulden – leise fällt dennoch auf Ihr Haupt nieder, wie welkende Blumen im Herbst"{9} (május 14.). „Den Andenken meiner ersten florentiner Tage", „In die Hände sei dies Buch gelegt, die es mir gaben."{10} (június 9.)

1910. ősz. Gy. levele barátjához, L.-hez: „Annál nagyobbak, úgy látszik, a bajok Irmánál. Láttam tőle egy freskóvázlatot [...] olyan, mintha Nagybánya és R. sose léteztek volna. És ez nála [...] rossz jel – a házasságát illetőleg. Aminek csak szimptómája, hogy télre Pestre jön, míg az ura Nagybányán marad [...] Jó nekem, hogy mire ő ideért, én már messze máshol járok, hogy én már csak emberi szánalommal nézem ezt a dolgot – annyira, hogy én már jóakaró barátja is tudnék lenni, ha ez [...] nem lenne (ő miatta) nagyon veszedelmes, amiért persze nem lesz meg...”

Harmadik felvonás

1911. január: Gy. levele I.-hez, melyben arra kéri, hogy fogadja el tőle a dedikációt. „Tudja [...] hogy miért íródtak ezek az írások: mert én nem tudok verseket írni, és tudja – ismét – azt is, hogy kinek szólnak ezek a »versek«, és ki szólaltatta meg őket bennem”. „Amit én csinálni akarok, csak egyedülálló embernek lehet megcsinálni.”

I. válasza: „Köszönöm, hogy annyi melegséget őrzött meg számomra. Büszke vagyok arra, hogy ilyen könyv megszületéséhez van valami közöm – vagy hogy maga hiszi azt, hogy így van. Jólesik az is, hogy a könyv magyar kiadását, amint most bebizonyult – jól olvastam”.

1911. március. Gy. és I. majd három év óta először találkozik egymással. – Gy. levelei barátjához, L.-hez: „Irma itt van, és párszor találkoztunk, és eddig úgy néz ki minden – hogy végleg semmi. De Irma olyan végtelenül szerencsétlen, olyan biztos, hogy egészen rossz, reménytelenül rossz a házassága”. „Hogy nekem jó lett abból, amit rosszat ő nekem tett – ebben ő ártatlan. Hogy neki még rosszabb volt az – ez az ő szerencsétlensége”. „Sokat fecsegtem magamról; talán előtted gyanúsan sokat”.

I. két levele Gy.-hez küldönccel továbbítva – 1911 márciusában. „De magával *feltétlenül* akarok még egyedül beszélni elutazása előtt” „[...] és *ne utazzon el anélkül*, hogy még beszéljünk egymással. Üdvözli Irma. Választ kérek a mamához.” „*Nagyon* szeretnék még magával beszélni [...] Magának meg szép napokat kívánok [...] Isten vele Gyuri, igaz barátja, Irma.”

I. levele Gy.-hez 1911. április 19-én Firenzébe: „Kedves, jó barátom, Gyuri, mért nem ír nekem egy sort se? [...] Írjon, Gyurikám, mert olyan egyedül vagyok itt, mint egy kivert kutya." Gy. válasza I.-nek: „Azért kérem, igyekezzék jól megérteni: mélyen és nagyon szép volt, hogy mi Pesten összekerültünk, és ami újra éledt köztünk, azt én csak kezdetnek érzékelem [...] De boldog vagyok, hogy egyedül vagyok: Nem magukat kívánom el – magamat kívánom magamhoz." Gy. levele I.-hez Firenzéből Pestre: „Néha attól félek, azért nem ír, mert nem mennek jól a dolgok. Ez nagyon bántana. Hiszen tudom: kevés, majdnem semmi, amit és most [...] magáért tehetnék, ha baj volna. De hátha mégis..." I. utolsó levele Gy.-hez – április 28. –: „Valamit újonnan kell itt megérteni. *Minden dologban*".

1911. április–május: I. rövid kapcsolata Gy. barátjával, H.-val. A szakításnál H. a barátság szentségére hivatkozik. I. öngyilkos lesz.

1911. május 24-én Gy. a következőket jegyzi fel naplójában: „So arm ist keiner, Gott kann ihn noch ärmer machen.{11} Ezt nem tudtam. Elszakadt minden kapocs – mert ő volt minden kapocs. És most csak célközösségek vannak: és dolgok; és munka. Mert minden ő volt. Minden. Minden. Minden gondolatom virág volt, amit neki vittem, és öröme és élet-értéke az volt: az övé – és talán meglátja, és megörül neki [...] Mindegy [...], hogy kellettem-e most neki. Aki ezt érzi valakivel szemben, annak örökké készen kell állnia. Várnia kell a küszöb előtt, hátha egyszer [...] Mert csak ezzel érdemelheti ki, hogy ilyet érez, szerez jogot arra, hogy ember legyen. Én elvesztettem a jogomat az életre..."

3.

„Mert a gesztus addig egyértelmű csupán, amíg konvencionális minden pszichológia" – írja Lukács György Kierkegaard-tanulmányában.

A konvenciók világában minden gesztus egyértelmű, világos, átlátszó, felfogható. Tudjuk, hogy mit jelent egy *csók*, tudjuk, hogy mit *jelent* egy szerelmes levél, egy meleg kézszorítás a kapualjban, ha egy bálon csak egyvalakivel táncolunk, a szerenád az ablak alatt; tudjuk, hogy mit *jelent* az eljegyzés, mit a házasság; azt is tudjuk, hogy mit *jelent* a házasságkötés. Az intézmények, a szokások szabályozzák az egyéni gesztusok jelentését. Ha a gesztus őszinte, nem lehetséges *félreértés*; a

félreértés forrása egyedül a *csalás*; de a csalás is a gesztusok jelentésének *ismeretét* tételezi; *visszaélés* ezzel a jelentéssel. Ettől azonban még egyértelmű marad a gesztusok jelentése; mi több: a csalás megpecsételi ezt az egyértelműséget.

Kierkegaard *szubjektíve* kívül áll a konvenciók világán; az ő pszichológiája nem volt konvencionális. De a másik emberhez való közeledésében és eltávolodásában mégis ezt a konvencionális szokásrendszert tette eszközévé. Eljegyezte magát – felbontotta az eljegyzését. Regine Olsen *sejthette* ugyan a gesztusok mögött rejlő, pszichológiai konvenciókkal le nem írható egyediséget, de megtehette azt is, hogy a szentnek elismert szokást jelentéstartama szerint értelmezze. Az eljegyzés felbontása a konvenció jelentéstartalma értelmében *véglegesen* zár le egy viszonyt. Ez fájhat, de – végül is – a szokás szabályai szerint a végérvényességet s ezzel a visszanyert szabadságot is jelenti. Regine Olsen a konvenciók gyermeke volt; ezért mehetett férjhez, és élhetett boldogan, míg meg nem halt.

Mi történik azonban akkor, ha a szokások elvesztik érvényességüket? Mi történik akkor, ha két ember közül *egyiknek sincs* konvencionális pszichológiája? Mi több: ha egyik számára sem létezik olyan intézmény- vagy szokásrendszer, melynek jelentéseiben a Másik tetteit és gesztusait értelmezhetik? Ugyanakkor: ha egyik számára sem létezik olyan intézmény- vagy szokásrendszer, melyben *saját* tetteit és érzéseit értelmezhetné? *Találkozhat*-e egyáltalán két ember a harmonikus egymástmegértésben, ha számukra minden létező intézmény jelentésrendszerével együtt a megvetendő-elvetendő köznapiságot testesíti meg, ha az élet puszta káosszá válik, melyből ők úgy emelkednek ki, mint két magányos hegycsúcs? El tud-e jutni a lélek a lélekig, ha *csak* önmagát éli meg autentikusan létezőnek?

Pedig a konvenciók magányos maguk-mögött-hagyásában gyökeredzett Lukács György és Seidler Irma egymásnak-rendeltsége. És éppen ezért nem lehetett soha ebből az egymásnak-rendeltségből egymásnak-való-létezés.

Mind Lukács György, mind Seidler Irma pesti, polgári zsidó családból származtak – az előbbi gazdagodó, gyarapodó, az utóbbi elszegényedő famíliából. Az a „társadalmi lét", melybe beleszülettek, mindkettőjüket elemi erővel taszította. Utálkoztak az otthon penészszagú, kicsinyes üzletekkel, számításokkal, önzéssel és a pénz konvencióival

megfertőzött levegőjétől. Ez volt az az élet, melyben felnevelkedtek, s mindketten elemi erővel érezték, hogy ez az élet valahogy „nem igazi". Az otthon, a család, az intézmények – mind: nem autentikusak. Mindketten idegenek voltak sajátjaik között. Lukács a „tiszta szellembe" menekült, a filozófia oxigéndús levegőjében tanult meg lélegezni. A tiszta szellemet, a Művet állította szembe a tárgytalan konvenciókkal, melyek az ő számára a káoszt jelentették. Irma lázadásának gyökere bizonyosan a *jóság* volt; nem viselte el a szenvedés látványát, és szenvedett attól, hogy hiányoznak számára a gyógyítás eszközei. „Mit csináljak? Képzelje, egy szép és fiatal és tehetséges asszony – és éhezni szokott – hát nem rettenetes ez! Amennyit én segíthetek rajta, az annyi, mint nulla" (1908. július 26.). „Óriási örömem volt a 10 frt.-tal, amellyel rohantam L.-ékhez, mindjárt vettek festéket meg ennivalót. Majd ősszel kap tőlük egy kis skiccet, mert így, minden ellenszolgálat megkívánása nélkül, nem adhatom oda a pénzt". (augusztus 2.) Ez a tapintatos jóság ugyanakkor bizonytalannak érezte magát a „tiszta szellem" számára nem oxigéndús, sőt felette ritka levegőjében; a kézzelfogható-érzéki valóságra, a természetre áhítozott. Bizakodva írja: „Azt hiszem, mi mind a ketten nagyon egészséges módon haladtunk meg egy talán nagyon is elméleti stádiumot. Én a természet maga, meg a pozitív történet, a Marx-stúdium által". Seidler Irma, ha megéli, 1919-ben bizonyára a proletárgyerekek nyaraltatását tekintette volna hivatásának.

Ebben gyökeredzett Lukács György és Seidler Irma egymásnak-rendeltsége. És mégsem lehetett soha ebből az egymásnak rendeltségből egymásnak-való-létezés.

El tud-e jutni két lélek egymáshoz, ha csak önmagát éli meg autentikusan létezőnek? Eljuthat-e egyáltalán két ember az egymástmegértésig, ha közöttük minden szónak és minden gesztusnak csak önmagában és önmagáért van jelentése, ha az intézmények, a szokások nem adnak legalább támpontokat a gesztus és szavak értelmezésére? Vagy még tovább kérdezve: *lehetséges-e egyáltalán tiszta egyéni, minden szabályozottságtól mentes, a semmiből teremtett érintkezés?*

Lukács megkísérli, és újra megkísérli, és folyton megkísérli *megértetni magát* Seidler Irmával, megértetni azt, aki éppen ő, aki senki más, csak ő. A „szeretem"-nek nincs jelentése – köznapi szó ez, a „hiányzik nekem"-nek nincs jelentése, köznapi kifejezés ez is. Azt kell megértetnie a Másikkal, hogy mit *jelent* az (számomra és csak számomra), hogy

szeretem, hogy mit *jelent* az (számomra és csak számomra), hogy hiányzik nekem. De megfogalmazni a kérdést: „mit jelent az, hogy" – ehhez egész kategória-rendszer kell. S ezt a kategória-rendszert Lukács a *filozófiájából* kölcsönzi. Az egyéni érzések nem a konvencionális jelentéssel fogalmazódnak meg, *jelentésüket Lukács filozófiájából nyerik.* Egy olyan filozófiából, melynek lényegébe – és kategória-rendszerébe – Irma nem tud behatolni. Minden szó kétértelművé válik, minden mondat félreérthető. A vágyakozás tárgyiatlanná lesz, az „én" konstrukcióvá. És a „megértetés" önmaga ellentétére fordul. Minél inkább akarja Lukács feltárni Énjét Irma előtt, annál mélyebbé, áthatolhatatlanabbá lesz az inkognitója. „Vannak emberek, akik megértenek és nem élnek, és vannak, akik élnek és nem értenek. És az elsőfajta ember nem juthat el tényleg a másodikhoz, bár megérti, és a második nem érthet meg soha semmit, de az rá nézve nem is lehet fontos, mert szereti vagy gyűlöli, bírja vagy bírni fogja, és a megértés kategóriája nem létezik számára" – írja Lukács 1910 márciusában, kapcsolatuk csődjét elemezve, Seidler Irmának. Lukács megköltötte viszonyát Seidler Irmához, és mindig újraköltötte – filozófiája prizmáján keresztül. Mert ez az elemzés sem más, mint egy filozófiai költemény. „Irma az élet." A filozófia embere megérti az élet emberét, az élet embere élni tud, de nem érti a filozófia emberét. Eddig a költemény. A valóság azonban ez: egyedül filozófiai kategóriáinak prizmáján keresztül egy ember sem értet*heti* meg önmagát – ami felfoghatatlan, azt *senki* sem foghatja fel. A valóság azonban ez: Irma nem volt „az élet" – a szó *filozófiai* értelmében *nem* volt az; ő sem pusztán élni akart, ő is meg akarta a Másikat érteni – csak a Másik magamegértése volt fölfoghatatlan a számára. A valóság azonban ez: Lukács *nem értette* meg Seidler Irmát, mert őt is filozófiai kategóriákkal akarta megérteni; és az eleven ember a maga eleven vágyaival nem érthető meg *azzal* a filozófiával, mellyel Lukács meg akarta érteni.

„Maga meg akart engem menteni – köszönöm. Maga meg akart menteni engem, de engem nem lehet megmenteni [...] Lehetetlenre vállalkozott, és belátta ezt, ugye, azaz beláttatta magával az élet, aki szereti az élni-tudókat, és gyűlöli az olyanokat, mint én vagyok" (Lukács búcsúlevele Irmához, 1908. november-december). „Irma [...] *az* asszony, a megváltó..." (*Napló*, 1910. április 25.) „De talán megmenthettem volna, ha kézenfogom, és vezetem őt" (*Napló*, 1911. május 24.).

Megmentés, megváltás, kegyelem – ezek azok a kategóriák, melyekkel Lukács Seidler Irmához való viszonyát leírja, akár a félreértések dialógusában, akár monológokban teszi ezt. Irma meg akarta menteni őt, Irma meg akarta váltani őt – a megváltás csődöt mondott, ő visszahullott magányosságába. Ha Irma igazán megértette volna őt, akkor részesült volna a *kegyelemben*; a kegyelem – a szó misztikus értelmében – a Másikkal való azonosulás. De Irma nem tudta őt megmenteni. És a szörnyű vég után a szerepek – látszólag – felcserélődnek: neki kellett volna Irmát megmentenie, neki kellett volna Irmát megváltania, de nem tudta megmenteni, nem tudta megváltani, mert nem részesült „a jóság kegyelmében" (*A lelki szegénységről*). – A szerepek azonban csak *látszólag* cserélődnek fel; legyen ő a megmentett vagy megmentő, a megváltott vagy a megváltó; mindegy: *neki kell a kegyelemben részesülnie*: vagy úgy, hogy megváltassék, vagy úgy, hogy képes legyen a Másik megváltására.

„I go to prove my soul" – idézi majd – jóval a mi történetünk lezárása után – Lukács Browingot, mikor a Dosztojevszkij-hősök magatartását kutatja; „I go to prove my soul" – ez az élet nélküli életet élők, a szokásrendszerek normái szerint élni nem akarók és mégis: saját életre való képességüket „kisejteni" akarók „kihívása". „I go to prove my soul" – Lukács György a maga lelkét, emberi életképességét Seidler Irmához való viszonyában akarta „bizonyítani". Nem szeretni akart, a *bizonyosságot* kereste, nem a szerelmet várta, hanem éppen ezt a bizonyosságot, saját autentikusságának igazolását, a megváltást, a kegyelmet. Azaz: a „szeretek" szó és a „szeretnek" szó nála – ekkor – ezt *jelentette*.

De nem ezt jelentette Seidler Irma számára.

„Édes Gyuri, isten vele, írjon és szeressen engemet: Irma" (augusztus 14.). Mert Irma nem akarta a Másikat sem megmenteni, sem megváltani; ahogy azt sem akarta soha, hogy őt megmentsék vagy megváltsák. Ő egyszerűen szeretni akart, és azt akarta, hogy szeressék. De hiszen szerették! Vagy mégsem? Mit jelent az, hogy „szeretni"?

A konvenciók világában minden gesztus egyértelmű, világos, átlátszó, felfogható. De mi történik, ha találkozik egymással két ember, és egyik számára sem létezik olyan intézmény vagy szokásrendszer, melynek jelentéseiben a Másik tetteit és gesztusait értelmezhetik? Felruházhatják-e akkor *ugyanazzal* a jelentéssel azt az egyszerű, mindent

megalapozó, mindent eldöntő, mindennek kezdetét és végét kifejező, lelket a lélekkel egyesítő szót, hogy „szeretlek”?

Mit jelentett Irma számára az, hogy „szeretni”?

„Maga azt írja, hogy a nehéz utakat (a munkában) mindig egyedül kell megjárnia az embernek [...] De annyi mégis lehetséges, hogy egy másik ember minden lépést lát. Két ember együvé tartozásában én olyanféleképpen látom az értékeset, hogy az ember *nincs egyedül*. Hogy mindenféle nehézséget, veszteséget, csalódást olyan jól lehet elviselni, ha van még valaki, ha valaki fogja az ember kezét” (augusztus 5.). Irma számára „szeretni” annyit jelent, mint vállalni a *kettős magányt*. A „*kézenfogás*” Irma számára a *földi szerelem gesztusa*. „Akkor régen úgy érezhette, hogy én megmenthetem őt a bajából; bár nem szeretett engem. De talán megmenthettem volna, ha kézenfogom és vezetem őt.” (*Napló*, május 24.). Lukács lelkének „vevőkészüléke” a *kézenfogást*, az ajánlatot a kézfogásra *nem értelmezte szerelemnek* („nem szeretett engem”): a kézenfogás számára a *megmentés gesztusa, nem a szerelemé, hanem a jóságé*. „Lelkeknek egyesülni nincsen menyasszonyágy.”

Irma számára a jelképes „kézfogás” jelenti azt, hogy „szeretni”, Lukács számára a megváltás jelenti azt, hogy „szeretni”. Mindkettő szeret, de *egyikük sem érzi, hogy szeretik*. Mert mást *jelent* az a szó, hogy szeretlek, az egyiknek is, a másiknak is.

Lukács György és Seidler Irma – mindketten idegenek voltak a sajátjaik között. A közönséges élet egyikük számára sem volt „az igazi”. Az otthon, a család, az intézmények – mind: nem autentikusak. De mit tudtak ezzel szembeállítani?

Lukács a lelkek közvetlen találkozását a „kegyelem” állapotában. De a lelkek tiszta, közvetlen találkozása csak pillanatnyi lehet. „A lehetőség: az egyszeri megvalósulása egy lehetőségnek – mondja Eckhart –, annak mindenkori valóságát jelenti. Metafizikailag nincsen idő. És az a pillanat, amikor én én voltam, csakugyan az élet, a teljes élet; és az egész életet betöltő »hangulatok« mégis csak »pillanatnyiak«. Itt is persze ugyanaz a rettentő kétértelműség [...] nem frivolitás-e ez is? Más szóval: a régi probléma [...]: hol válik el Hjalmar Ekdal Novalistól?” (*Napló*, május 11.) Lukács nem kíméli magát, a világosan látó, igazán nemes egyéniség önmagával szembeni kegyetlenségével; mert csakugyan, vajon hol válik el Hjalmar Ekdal Novalistól? Hol válik el a *felstilizált egoista* a halálát rettenthetetlenül megélő poétától? S azt, ami az Én számára is kétséges-

kétértelmű, hogy ne fogná fel a maga *kétértelműségében* éppen a Másik felvevőkészüléke? Hogyan tudná megkülönböztetni a Másik ember ezt a két – egymásba játszódó lehetőséget, hogyan ne látná – joggal *is* – az „élet helyett órák"-ban a kifinomult, felstilizált egoizmus félelmét?

A lelkek találkozása a pillanatban, élet helyett órák – ezt állította szembe Lukács a központi világ „élettelen életével". De vajon ez volt-e Irma válasza is, ez volt-e Irma választása is?

Irma látogatása Ferenczyéknél: „Gyönyörűen élnek [...] Az ő életük igazán nem közönséges, hanem egy végtelen gazdagságon felépített, nemes, melegen egyszerű valami – egy magasabb létezési forma." (augusztus 5.). Irma választása: órák helyett élet. De nem a közönséges élet: „egy magasabb létezési forma" megvalósítása.

Irma választása: *a lakható intézmények*. Nem a szokások kommersz bútoraival berendezett intézmények, hanem az otthonosak, a meleget adók; az új jelentést teremtők, az autentikus élettel megtölthetők.

De: teremthetők-e *privátan* lakható intézmények? Van-e privát nyelv, lehetséges-e privát szokás? Teremthet-e két ember egy világot?

Lukács nem érthette meg Irma válaszát, mert hamis illúziót kellett mindebben látnia. Mert ő tudta: nincs privát nyelv, és nincs privát szokás. Ő tudta: két ember nem tud lakható intézményeket teremteni. Ahol nincs kultúra, ott a lakható intézmény legfeljebb csak „sziget". És ha vágyódással nézett is ezekre a szigetekre, és ha példaadónak ítélte is a lakható intézmények szigetein megszervezett autentikus életet, mégsem akart a *Wilhelm Meister* csodálatos tornyában élni. „Irma az élet" – és ezt az életet Lukács nem akarta.

De: „lelkeknek egyesülni nincsen menyasszonyágy". Vajon nem Irma földi álmában rejlett-e mégis a jövő ígérete?

4.

Strindberg megírta – s azóta mások is, sokszor – a Férfit és a Nőt, akik addig kínozzák egymást, amíg a gyűlölet parazsai közt elég az egymástmegértés minden lehetősége. De megírta-e vajon valaki az anti-Strindberget? A lelkek egymást keresésének lélegzetállító drámáját? Amikor minden igaz gesztus kétértelművé lesz, minden megértés félreértéssé, amikor fájnak a kimondott szavak, és még jobban a

kimondatlanok, s egyre kevésbé és egyre kevesebbet tudunk már kimondani, a kitárulkozás bezárkózássá válik, míg végül elnémul a hit, s a lelkek a sorsszerűség végérvényességével távolodnak el egymástól? Megírta-e már valaki ezt a drámát?

I. Levelei Gy.-hez nagybányáról

Első felvonás: A bizakodás

1908. július 3. Megkaptam levelét, „de mégsem ijedtem meg azoktól, amiket benne elmond [...] De hát – Gyurikám, hallgasson ide: hiszi-e maga, hogy két embernek igazi, nem fölszínes, őszinte egymáshoz fejlődése végbemehet minden fájdalom nélkül? [...] Ami után mi olyan egészen közel jutottunk egymáshoz, én megéreztem, hogy valami ilyen jönni fog. De féltem. Úgy veszem a dolgot, mint valami szép munkát, valamit, amit bátor becsületességgel és szépségben végez az ember."

Második felvonás: Félelem és remény között

1908. július 17. „Attól félek – s olyan nagyon egyedül érzem magamat –, hogy akkor, csakis akkor hiányzom magának, amikor gondolatokról, munkáról van szó, arról a birodalomról, amely a magáé és az enyém – de azért nem az egyedül létező birodalom. Nem, ne haragudjon ezekért itt, amiket nem is igen tudok kifejezni [...] csak annyit jelentsen magának, hogy van valami, amit nem tudok elmondani [...] Nagyon szeretem magát, tudja – de azért mégis mondja el az ember újból."

Augusztus 2. „Amit meg mi kettőnkről ír, arra egy feleletem van. Édes Gyuri – annyi temérdek keserűségen mentem át. Voltak emberek, akik szerettek engem nagyon, és mind gyávák voltak, féltek tőlem – és most maga is fél. Nekem nagy szeretet kell, egy előkelő ember szeretete. Maga ezt megadja nekem."

Augusztus 5. „Néha [...] úgy tűnik fel, minthogyha valami történt volna magával velem szembe [...] Valami nem teljesen világos nekem." „A levélírás egy rongy." „Szeressen és értsen mindent jól. Képtelen voltam megírni azt, amire gondoltam. Hiszem, mi tudunk eljutni egymáshoz – de nem, ne többet erről. Nagyon szeretem."

Augusztus 14. „[...] *annyira kellene* nekünk egy nap együtt, egy szép, derűs és komoly nap – egymással." Gy. látogassa meg; ha zavarja a munkában, ne jöjjön. „De ha lehet, ha nem fél – akkor biztosan."

Augusztus 29. „Én a maga idejövetelére egy *egyetlen* [...] módot tudok. Még pedig *nyíltan*, apai engedéllyel, Nagybánya és én meglátogatása céljából."

Szeptember 2. „Végső reményem, hogy talán jöhet Pestről. *Nyíltan.*"

Harmadik felvonás: A kétségbeesés

Október 1. „Maga nyáron hosszú fájdalmas levelekben kissé kegyetlenül magyarázta nekem azt, hogy mi mégse tudjuk egymást boldoggá tenni. De akkor énrólam mindaz, amit mondott ezekről, visszapattant [...] És most itt a reakció, és énrám nehezedett."

Október 25. „Gyuri, sokat voltunk mi együtt [...] De nem voltunk együtt lényünk *minden részével.* Nem voltunk együtt ott, ahol az én borzasztóan emberi, vérből és lüktető anyagból való, a kézzelfogható dolgokban élő elemem van [...] És ma ezt a küzdelemszerű együttlétet nem folytatom azért, mert sokszor ellenérveket nem tűrő mértékben érzem azt, hogy vannak dolgok, melyekben az én részemről hiábavaló a végsőn találó és mély lelki analízis, vagyis az a különös gyönyör, amit az nyújt – hiábavaló, mert nem tud lelki funkciókat pótolni, hanem szellemi élvezés marad." „Maga sohasem mondotta nekem – és biztosan sohase tudtam, mert voltak mindig alapos okaim az ellenkező feltételezésére is – mondom, sohasem tudtam, hogy maga gondol-e arra, hogy az én életemet *tényleg* a magáéhoz kösse. És dacára annak, hogy maga sohase mondotta, hogy ezt így akarja, visszakérem magától máma az én szabadságomat, amelyet talán el se vett. Amelyet elvenni mindig habozott és félt. Most visszakérem. Maga tudja, hogy sok szenvedésen keresztül tudtam csak annyi erőt meríteni, hogy ezeket így megírjam magának." „Isten vele, Gyuri – búcsúzom, mert nem mehetünk együtt tovább."

November 2. „Édes, egyetlen Gyurim, csomagolok és jövök Pestre [...] Akarok magával beszélni. Beszélni azért, hogy megértessem magamat, akarom, hogy ha van még utunk egymáshoz, akkor egymáshoz jussunk. Ha nincs, akkor pedig maga az én maradandó szeretetem, annak a tudatában, hogy a lelkem egész melege a magáé volt, és távolból mindég

látni fogom minden lépését – válok el. Az az egy után vágyom forrón, mélyen, hogyha válnunk kell, akkor ne keserűséggel, de nagy és édes érzésekkel történjék – szelíden."

Az utolsó várt találkozás akkor nem jött létre.

5.

Van lemondó kétségbeesés és kihívó kétségbeesés; a kihívó kétségbeesés mindig *csodavárás*. Seidler Irma kétségbeesése is ilyen *csodavárás* volt. A szakító levél *kétértelmű*. A szavak szakításról beszélnek, de a szavakból elemi erővel feltörő szenvedély az *ellenkező* jelentést hordozza. Seidler Irma egyet akar: a *végső bizonyságot*, a végső egyértelműséget. Vagy a szakítás – a csőd bizonysága –, vagy: a csoda. Seidler Irma a csodát várta, s mikor az nem jött, akkor kihívta. Talán az egyik bizonyosság végérvényűsége *kikényszeríti* azt a csodát, amelyet az együvé tartozás szavai nem tudtak kikényszeríteni; talán a „nem" végérvényessége az egyetlen út egy „igen" végérvényességének elnyerése felé.

Seidler Irma kétségbeesése a csodavárás kétségbeesése volt. Lehet, hogy nem is a „nagy" csodát várta, hanem a „kis" csodákat („annyira kellene nekünk egy nap együtt", „végső reményem, hogy talán jöhet Pestről") – de a „kis" csoda *ugyanannyira* csoda, mint a nagy; és terméketlen a csodára várni, nem lehet kikényszeríteni azt. A levél befogadójának nem volt „füle" a titkos üzenethez; a kétértelmű az ő számára *egyértelmű* jelentéssel bírt. Lukács György gőgös ember volt, s a gőgös embernek nincs érzéke *ehhez* a kétértelműséghez. S akkor már hiábavaló volt a kétségbeesés utolsó kiáltása („akarom, hogy ha van még utunk egymáshoz, akkor egymáshoz jussunk"), csak egyetlen alternatíva, egyetlen bizonyosság marad: a csőd bizonyossága, mely *két* ember csődje volt. Az utolsó – várt – találkozás akkor nem jött létre.

Seidler Irma szerette Lukács Györgyöt; olyannak, amilyen volt. Azért szerette, amiért mindenki szeret, aki igazán szeret: mert éppen olyan volt, amilyen volt. És Seidler Irma mégis azt akarta, iszonyatosan-nagyon akarta, hogy ez az ember a *hozzá való viszonyában* más legyen, mint amilyen volt. Seidler Irma a csodát várta. Mert hamarabb omlanak le a harsonák hangjától Jerikó falai, és hamarabb hullik éltető manna az

égből, mint hogy egy jelentős egyéniség *saját egyénisége törvényei ellenére cselekedjen.*

„Maga is fél", „ha nem fél", „mindig habozott és félt": Seidler Irma a *legnagyobb* csodára várt; arra, hogy a férfi, aki szeret, *ne féljen.*

Lukács György írta a naplójába: „De csodát várni mindig a krízis jele. Amíg nincsen baj, addig az ember hinni tudja a csodát. Akkor meg is jön ez. A várt csoda mindig lehetetlenség." (1910. június 6.)

A várt csoda mindig lehetetlenség. De mit jelent az, hogy „hinni a csodát"? Hihette-e Seidler Irma a csodát?

A hit mindig a transzcendenciára irányul. Hinni egy csodát annyit jelent: magában a csodában *nekünk nincs részünk.* A csoda kívülről jön – kegyelem. A csoda hitének állapotában nincs idő. Egész életünkön át hihetünk egy csodában, és sosem mondhatjuk, hogy nem jön meg; ez már hitetlenség volna.

Egy másik emberben hinni annyit jelent, mint a Másikat transzcendensnek tekinteni; mint eleve tudni: nincs kapcsolat, nincs kölcsönhatás, minden a Másiktól jön. A Másik az alany. Én a tárgy – csak annyiban vagyok alany, amennyiben a Másikban hiszek.

De Seidler Irma viszonya Lukács Györgyhöz bármi volt inkább, mintsem vallásos; a kapcsolat az ő számára kölcsönhatás, két emberi lélek örökös párbeszéde. Seidler Irma *nem hitt* Lukács Györgyben, és ezért volt ereje ahhoz, hogy *megítélje*: „Maga [...] mindig habozott és félt."

Seidler Irma *megítélte* Lukács Györgyöt, és mégis: provokálni akarta a csodát. De a csoda ugyanannyira vallásos kategória, mint a hit; a kiprovokált csoda a *paradoxon.* És a paradoxonra apellálni mindig a kétségbeesés jele: „de csodát várni a krízis jele"; a tehetetlenség jele: a csőd jele. Seidler Irma szakító levele kétértelmű volt – ám a levél „befogadójának" ehhez nem lehetett füle; mert olyan ember volt, amilyen volt. A csoda provokálása a maga paradox mivoltában végső soron már önmagában is a *csőd bevallása.*

És hamarabb omlanak le a harsonák hangjától Jerikó falai, és hamarabb hullik éltető manna az égből, mint hogy az, aki fél, ne féljen.

„Skrupulusok: (házasság lehetetlen volta) [...] be voltam rendezkedve a rosszul érzésre: félelem, a boldogság puhító hatása, félelem attól, hogy nem bírok majd eligazodni egy szélesebb alapú életben." (Lukács György feljegyzése, 1908. július 1–3.)

Lukács György félt Seidler Irmától. Nem az életét, a *Művét* féltette tőle: „Amit én csinálni akarok, csak egyedülálló embernek lehet megcsinálnia." „Azt érzem mindig erősebben: az igazi fontos dolgok egyedül történnek [...] a magányosságot mint egy nagy »megváltó« örömet érzem; nem az életből való kizártsággal való megalkuvásnak, hanem *az* élet, az én életem megtalálásának; annak az életnek, ahol minden adekvát." (L. Gy. levelei S. I.-nak, 1911. január és április)

„Éjjel éreztem megint: Irma az élet" – de ettől az élettől Lukács György félt.

„A nagy szerelem mindig aszkétikus. Nincs különbség aközt, vajon a szeretett lényt magasok magasára emeli és így idegeníti el önmagától s tőle, avagy csupán ugródeszkának használja" – írja Lukács György a Philippe-esszében. Elméletileg talán nincs „különbség" e két magatartás között, de Lukács György finom és becsületes ember volt: tudta, hogy *van* különbség. És ő az első utat választotta. Irma alakja *szimbolikussá* vált számára, és ő választotta ezt a szimbolikussá válást: „Es ist merkwürdig: wie wenig bei Leo und Irma ihr Bei-mir-und-Fürmich-sein notwendig war [...] ihr Da-sein hat genügt".[12] (*Napló*, 1911. november 30.) Lukács György mitikus alakot formált Seidler Irmából, vágyódása örökös tárgyiatlan tárgyát. Ő hitt Irmában (ahogy Irma nem hitt őbenne) – ő *hihetett* is: mert nem a vele-való-lét, hanem önmagában az ő létezése volt számára – és Műve számára – a lényeges.

Lukács György félt Seidler Irmától: a Művét féltette; és azért félt tőle, mert becsületes és finom ember volt, mert a két magatartás közül az előbbit választotta. *Félt Irmától, mert Irmát féltette*; nem akart belőle *eszközt* csinálni. „Akármiért tette, amit tett, Kierkegaard, ahogyan tette, azért volt, hogy megmentse Regine Olsent az életnek." Regine Olsen a konvenciók embere volt, és férjhez ment, és boldogan élt, míg meg nem halt. De Seidler Irma nem volt a konvenciók embere, s ugyanakkor hinni sem tudott a csodában. Ő provokálta a csodát, és kihívta maga ellen a sorsot.

Lukács György félt Seidler Irmától, mert féltette a Művét, és Irmát féltette. Ez a félelem a *lényegéhez* tartozott; és Irma *azt akarta, hogy ne féljen, és hogy mégis önmaga legyen* és önmaga maradjon. Irma a *csodára* várt, de a csoda nem jön el sohasem; Irma kiprovokálta a csodát, de a csoda nem hagyja magát kiprovokálni. Egész életünkben hihetünk egy csodában; a hit nem ismer időt. De a csodát provokálni csak az *időben*,

csak a *végérvényesség gesztusával* lehet. S Seidler Irma – másodszorra – megtalálta azt az *egyedüli* gesztust, melyben a végérvényesség feloldhatatlanul végérvényessé válik, melyben nincsen többé semmi kétértelműség.

6.

Lukács megkísérli, újra megkísérli és folyton megkísérli *megértetni magát* Seidler Irmával, megértetni azt, aki éppen ő, aki senki más, csak ő. *Minden* szerelmes ember ezt teszi. *Minden* ember egy *egyetlenség*, s minden szerelmes *ezt az egyetlenséget* akarja a Másikkal érzékeltetni, *ezt* akarja feltárni, *azt* akarja, hogy szeressék: „szeretném, hogyha szeretnének"; „hogy látva lássanak" – van-e elemibb akarás ennél?

De tudjuk: a szavak ehhez nem elégségesek. De tudjuk: szókincsünk szegény, de tudjuk: ha ezerszer gazdagabb lenne, akkor sem tudnánk leírni velük azt, amik vagyunk, és azt, amit egy Másik a számunkra jelent: mert ez leírhatatlan.

A konvenciók világában minden gesztus egyértelmű, világos, átlátszó, felfogható. Az intézmények, szokások szabályozzák az egyéni gesztusok jelentését. Értjük egymást, de kérdés, hogy egymást értjük-e; felfogjuk a „jeleket", de kérdés, hogy az *emberi egyetlenség jeleit* fogjuk-e fel? A konvenciók világában az egyetlenség *akadály*; ott *alkalmazkodni* kell; az egyéni jelentésnek el kell tűnnie az általános jelentésben, bele kell illeszkednie abba. A konvenciók világában minden egyszerű és átlátszó; de egyszerű-e egy ember? És átlátszóvá teheti-e az általános azt, ami csak *mi* vagyunk?

Minden ember egy egyetlenség, s minden szerelmes ember *ezt* az egyetlenséget akarja a Másikkal érzékeltetni, *ezt* akarja, hogy szeressék, de tudjuk: a szavak ehhez nem elégségesek. Kellenek a közvetlen-érzéki találkozások; a szemek játéka, a kezek találkozása, és kell az ölelés. De mit *jelent* a szemek játéka, a kezek találkozása, és mit *jelent* az ölelés? Ha egyszer kiléptünk a konvenciók világából, ha egyszer semminek nincs általános jelentése, ha egyszer minden gesztus csak önmagáért van, csak a mi egyetlenségünk jele, akkor a közvetlen-érzéki találkozások megint csak *szavakra szorulnak*, körülírjuk, amit megéltünk, megéljük, amit

körülírtunk. „Lelkeknek egyesülni nincsen menyasszonyágy” – még a menyasszonyágy sem egyesíti a lelkeket.

Minden ember egy *egyetlenség*, és minden szerelmes ember ezt az egyetlenséget akarja a Másiknak feltárni: „szeretném, hogyha szeretnének”, „hogy látva lássanak”. De az egyetlenség feltárása, a magamegismertetés nem csoda, és még kevésbé kegyelem. Az egyetlenség feltárulkozása *eredmény*, mely lassan bontakozik ki az egymást-keresésben; és az egymástkeresés *együtt-lét*, ha tetszik: „kézfogás”. És ez a kézfogás már nem a lelkek találkozása a semmiben, hanem két ember egymást-vállalása. És az egymást-vállalás: élet. Irma, Ferenczyékről: „Gyönyörűen élnek [...] az ő életük igazán nem közönséges, hanem egy végtelen gazdagságon felépített, nemes, melegen egyszerű valami – egy magasabb létezési forma.”

Az egyetlenség feltárulkozása *eredmény*, mely lassan bontakozik ki az egymást-keresésben; és az egymást-keresés: együttlét. És az együtt-lét: kézfogás. És a kézfogás: az egymás vállalása. És az egymást-vállalás: az élet. És az egymást-vállalás és az élet kialakítja a *maga* szokásait, ahol a gesztusok egyértelműek, mert életkövetkezményeik vannak. És a jelentés egyértelműségében mégis kifejeződhetik az egyetlenség, mert az együttlét maga az egyetlenség keresésére épül. *Lakható intézmények.* Vajon nem Irma földi álmában rejlett-e mégis a jövő ígérete?

Lukács megkísérli, újra megkísérli és folyton megkísérli *megértetni magát* Seidler Irmával, megértetni azt, aki éppen ő, aki senki más, csak ő. Szavakkal írja le, kategóriákkal fogalmazza meg önmagát; szavakkal írja le, kategóriákkal fogalmazza meg Irmához való viszonyát. Ezek a szavak, ezek a kategóriák nem konvencionálisak. Ezek az ő filozófiájának kategóriái. És Seidler Irma ezeket a kategóriákat *nem érti meg*, és amilyen mértékben Lukács feltárulkozik, úgy válik Irma számára minden egyre homályosabbá, egyre felfoghatatlanabbá.

„Magasak”-e Irma számára ezek a kategóriák? Azért nem érti meg azt, amit megfogalmaznak, mert *nem tudja* megérteni? „Miért használt nekem Irma és Leo? Azt hiszem: mert elég erősek voltak ahhoz, hogy pontosan megértsék azt, amit gondoltam, de nem elég erősek, hogy ha velem megindultak, más síkba forduljanak át”. (*Napló*, 1910. május 29.) Arról van szó: Irma nem tartja *alkalmasnak* a lukácsi filozófiai kategóriákat az egymáshoz való viszonyuk leírására. Arról van szó: Irma úgy érzi, hogy ennek a filozófiának a kategóriái csak *eltávolítják* őket

egymástól. Arról van szó: az életproblémák *tisztán* filozófiai síkon való megfogalmazása az ő számára nem elfogadható. Arról van szó: elutasítja, hogy kapcsolatukat egy *olyan* filozófiai rendszer kategóriájában értsék meg, amelynek az életről csak megvető szavai vannak.

Irma megkísérli visszaperelni a *közvetlenséget* az egymást-megértésben: visszaperelni a *spontaneitást*, visszaperelni azt, ami érzékien valóságos; visszaperelni egy filozófiától, mely megveti az érzékiséget és kizárja a spontaneitást abból a szférából, amelyet „magasrendűnek" tekint.

„De azért, ha bír – a maga kedvéért is –, ne analizálja ezt olyan nagyon [a platonista és a költő viszonyáról, a Kassner-esszé híres gondolatáról van szó – H. Á.], de nagyon ezentúl. Néha az ember szed egy csomó virágot, és aztán szétszedi őket és megint összerakja – és még mindég azt láttam, hogy nem tudom a már megvolt friss harmóniát újra úgy közéjük hozni, amint megvolt, mert *mindegyiket* elmozdítottam a helyéből. Az ilyen rendezésnél, összhangkeresésnél, valami fix pontot tartson meg az ember – különben könnyen elront mindent." (augusztus 5.) „Az analízis felbont – és nem mindig lehet megint összeforrasztani dolgokat, amik egyszer elemekre lettek bontva [...] Mert az, hogy az ember valamit szétszed, nem igazolja azt, hogy ezt a dolgot *kellett* is szétszedni – csak azt: hogy *lehetett* az experimentumot megcsinálni." (augusztus 30.) „Nem és nem bírom a dolgokat analizálni, nem is akarom – mert kegyetlen dolog, ha az ember a maga meg a másik lelkét boncasztalra teszi..." (október 1.)

Nem ismerjük Lukács György Nagybányára írott leveleit – és mégis tudjuk, milyen lehetett ez az analízis. Lukács megvetette a pszichológiát mint magyarázó elvet; a pszichológiai analízis a motívumok elemzése, a hangulatok elemzése. És a motívumok, a hangulatok efemerek, minden pillanatban változók; motívumok, hangulatok boncolgatásában sosem jutunk el a *végsőhöz*, a valóban *lényegeshez*, a *feltétlenhez*. Lukács György pedig az *elemzésben* akart eljutni a feltétlenhez, a végsőhöz. – Lukács György megvetette a pszichoanalízist mint magyarázó elvet: a „léleknek", úgy, ahogy van, a maga lényegiségében *nincs előtörténete*. Az előtörténetet kutatni újfent annyit jelentene, mint eltévedni az *esetlegességek* káoszában. Az „előtörténet" a „lélekhez" képest *külső* tényezőket von be az elemzésbe. És a külső tényezők véletlen tényezők, és a véletlen tényezők végtelenjében önkényesen válogatunk, és megint

csak az csúszik ki a kezünkből, amit megragadni akarunk, amit a maga *feltétlenségében*, a maga „épp-így-létében", a maga *egyetlenségében* megismerni és megérteni akarunk: a tiszta személyiség, az „intelligíbilis én". És ezt az Ént akarta Lukács analízisében feltárni, és *elemzéssel* akart eljutni a végsőhöz, a feltétlenhez. „Idegenül csodálja meg a magára ébredt lélek egész eddigi létezését [...] Mezítelen lelkeknek dialógusa ez mezítelen sorsokkal."

Egzisztenciális analízis ez. Az analízis tárgya nem az eleven ember – mert a legmagasabb rendű ember „lelke" is hordozza a saját előtörténetét, mert annak is vannak motívumai, még véletlen, még egyénisége egészéhez képest nem perdöntő motívumai is – az analízis tárgya a *szimbólummá* merevedett, a *szimbólumként* felfogott ember. Minden ember – a jelentős ember, mert csak a jelentős ember érdemes az egzisztenciális analízisre – egy *magatartás szimbólumává válik*, és két ember párbeszéde két szimbolikus magatartás találkozásáé. És minden szimbolikusan vett magatartás egy sors és két meztelen lélek találkozása, két sors egymást keresése. És Seidler Irma nem Seidler Irma, hanem „az élet", „a jóság", a „megváltó". És Lukács György sem Lukács György többé a maga – igenis empirikus itt-létében, hanem „a mű embere", „a magányosság", „az életre képtelenség". „Becsületesség és lelkiismeretesség volt tőlem, hogyha mindig feltártam azt, ami még köztünk volt, bár azért tettem, mert az hittem, hogy ezek csak vergődései a múltnak, és itt a jövő már útban van, első jelei már látszanak, és akkor maga megmentett engem, és én talán meg bírom hálálni magának, hogy megmentett engem." (L. Gy. el nem küldött búcsúlevele, 1908. november–december.) – De Seidler Irma nem volt „a megmentő", nem akart senkit sem megmenteni, s azt sem akarta, hogy őt megmentsék. Szeretett, és azt akarta, hogy szeressék. De mit jelent az, hogy „szeretni"?

Lukács György *egzisztenciális analízissel*, két meztelen lélek párbeszédével akart eljutni a végsőkhöz, a lényegeshez, a feltétlenhez. A filozófiai elemzés – a szavak – mágiájával akarta provokálni a megváltást. De a puszta szavak az *ismétlés* örökkévalósága. A szavak – önmagukban – sosem nyitják meg előttünk a sorsot. S ha a sors nem nyílik meg, akkor a szavak – a maguk örökös ismételtségében – csak eltávolítanak egymástól, és az érintkezés vehikuluma a soha-be-nem-válthatóság vehikulumává változik.

„Hic Rhodus, hic salta. Hier ist die Rose, hier tanze."[13] A puszta szavak, az analízis – az ismétlés örökkévalósága. Mert csak a tettben kapunk bizonyosságot arról, hogy valaki számunkra mit jelent, hogy „mit jelent az, hogy szeretni", hogy mit jelent az „én szeretem" és az „ő szeret", mert csak a tettben kapunk *bizonyosságot* arról, hogy *valami* számunkra mit jelent, *csak a tett válik sorssá.* Aki megismerni akar, aki szeretni akar, aki a földi megváltást akarja, annak mindig vállalnia kell az *ugrást*: az ugrást a szavakról a tettre. És ez az „ugrás" meg nem takarítható, és elemzéssel ki nem küszöbölhető, mert az elemzés az örök ismétlés és az örök ismételhetőség. „Hic Rhodus, hic salta. Hier ist die Rose, hier tanze". Az ugrás a tettbe rizikó és a rizikó vállalása. Mert kiderülhet, hogy nem szeretjük azt, akit szeretünk, mert kiderülhet, hogy a választott sors nem a mi sorsunk, és hogy ami az analízisben a szimbolikusság fényében ragyogott, elveszti ragyogását, és nem találtuk meg azt, amit kerestünk. És mégis: „Hic Rhodus, hic salta, Hier ist die Rose, hier tanze". A rizikóvállalás, az „ugrás" nélkül mi, emberek, sohasem találhatunk egymásra.

„Csak kérdés: nincs-e mégis valami frivolitás (a transzcendens pesszimizmus okozta empirikus lustaság frivolitása) minden szimbolikusan-vevésében minden lelki jelenségnek". (*Napló*, 1910. május 11.) Kegyetlenebbül, kíméletlenebb becsületességgel kevés ember tárta fel – akár önmagának is – önmagát.

És amikor Seidler Irma Lukács Györgyöt félreértette, akkor mégis *jól* értette; azt értette meg, amit ez a transzcendens pesszimizmus és ez az empirikus lustaság *számára* jelentett. „Maga fél tőlem." És Lukács György szimbolikusan vett minden lelki jelenséget, mert félt az „ugrás" rizikójától. Lukács György félt Seidler Irmától; nem „empirikus én"-jét, hanem „szimbolikus" énjét: a *Művét* féltette tőle.

De: „Hol válik el Hjalmar Ekdal Novalistól?" Ott, hogy Novalis *megcsinálja* a maga művét.

7.

Az ember önmagát tudata tárgyává teszi.
Lukács megkísérli, újra megkísérli és folyton megkísérli *megértetni magát* Seidler Irmával. Szavakkal írja le, kategóriákkal fogalmazza meg

önmagát; ezek az ő filozófiájának kategóriái. Minden *teoretikussá* válik, és minden szimbolikussá. Nincsenek efemer motívumok, és nincsenek felbonthatatlan érzések. Csak az a végső, csak az a feltétlen, aminek szimbolikus értelme megragadható. Nincs többé közvetlenség, mert csak a valóságos, az „intelligíbilis", ami a fogalmi közvetítés útján ebbe a szimbólumba beleépül. Csak az az érzés létezik, ami a fogalmilag megkonstruált „sorsba" tartozik.

Az ember magát tudata tárgyává teszi. Az ember képes magát a *Másik* szemével *nézni*; az ember képes magát a normák törvényei szerint *megítélni*; az ember képes affektusait *tudatosan* szocializálni; az ember képes saját morális egyéniségét *kialakítani.*

Az ember önmagát tudata tárgyává teszi. De válhat-e az ember „tiszta tudattá", „tiszta szellemmé"? Az érzékek teoretikusakká lehetnek. De lehetnek-e teoreti*kusokká*?

I. levele Gy.-hez: „Énnekem is sokszor kell arra az estére gondolni [...] azok a kevés órák közé tartozott az, amikor szabadok voltunk. Szabadok minden önkontrolltól és reflexiótól, és kicsiny és mégis fontos kerékkötőjétől annak a *legmelegebb* életünknek, amely a legmélyünkön nyugszik" (augusztus 14.). „[...] és úgy írjon, egész közvetlenül, ami jön. Mert jobban együtt kell lennünk..." (augusztus 30.) „[...] az én részemről hiábavaló a végsőn találó és mély lelki analízis [...] hiábavaló, mert nem tud lelki funkciókat pótolni, hanem szellemi élvezés marad."

Gy. naplójából: „És amíg ez nincs: hogy érintkezés minden, és minden egyformán érintkezés, addig nincs semmi." (1910. május 8.)

Az érzékek teoretikusakká lehetnek. De lehetnek-e teoretikusokká?

Az ember képes magát a Másik szemével nézni; az ember képes magát normák törvényei szerint megítélni; az ember képes affektusait *tudatosan* szocializálni; az ember képes saját morális egyéniségét *kialakítani.* Ez éppen a *kultúra*; ez éppen a kulturált ember.

De mi történik, ha *nem lát* a Másik szemével, mert nincsenek egyértelmű *jelentések*, és nem tudja felfogni a „jeleket"? Mi történik, ha a normák törvényei pusztán kiüresedett konvenciók csontvázai? Hogyan lehet kulturált az ember *kultúra nélkül*, hogyan teheti magát tudata tárgyává „a tökéletes bűnösség korszakában"?

Nincs privát nyelv, és nincs privát szokás; és az intézmények privátan nem tehetők lakhatóvá. A „tökéletes bűnösség korszakában" „a legtöbb ember élet nélkül él, és észre sem veszi". A legtöbb ember nem teszi

önmagát tudata tárgyává – a szó magasrendű, *etikai értelmében – nem*: „sorsukat eltakarják az apró muszájok”.

De ha az ember mégis tudata tárgyává *akarja* tenni önmagát, akkor ennek vehikuluma csak a *teória* lehet. És nem maradhat közvetlenség a „lélekben”, mert a közvetlenség az „élet nélküli életet” közvetíti; és elvész az érzékek spontaneitása, mert az érzékek spontaneitásában a „tökéletes bűnösség” nyilvánulhat csak meg. A kultúrában nőhet fel csak a kulturált ember, mert csak a kultúrában válhat a spontaneitás, maga az érzékiség is kulturálttá. Csak ott teheti az ember önmagát tudata tárgyává anélkül, hogy a teória felszívná az érzékeket, csak a kulturált világban bontakozhat ki érzéki és szellemi szép harmóniája. Lakható intézmények. *Lakható világ*. „Hic Rhodus, hic salta. Hier ist die Rose, hier tanze.”

A kultúrában nőhet fel csak a kulturált ember; aki a „tökéletes bűnösség korszakában” önmagát tudata tárgyává teszi, az: túlfinomodott. *A teória felszívja az érzékeket*. „Lelki szegénység – ez annyi, mint felszabadulni saját pszichológiai determináltságunk alól, hogy kiszolgáltassuk magunkat azoknak a metafizikai és metapszichikai szükségszerűségeknek, amelyek mélyebben a sajátjaink.” De felszabadulás-e, ha felszabadulunk pszichológiai determináltságunk alól?

A konvenciók világában a pszichológia is konvencionális. Értjük egymást, de kérdés, hogy *egymást* értjük-e; felfogjuk-e a „jeleket”, de kérdés, hogy az emberi egyetlenség jeleit fogjuk-e fel? Idegenek maradunk egymásnak, talán anélkül, hogy tudnánk, mert még odáig sem jutunk el, hogy felvessük a kérdést: valójában mik is vagyunk. Tudjuk, hogy „mit jelent az, hogy szeretlek”, de fel sem dereng bennünk az a másik, az a mélyebb kérdés: „mit jelent az, hogy én téged szeretlek?”

A konvencionális életet maga mögött hagyó, a fölé emelkedő túlfinomodott ember, a „meztelen lélek” sorsa viszont a lelki szegénység. Az érzékeket felszívja a teória, és nincs már pszichológiai determináltság, nincs múlt. A közvetlenség elvész, elvész a spontaneitás, és csak a szavak maradnak meg a feltárulkozás számára, szavak és megint csak a szavak, és fájnak a kimondott szavak, és fájnak a kimondatlanok, és minden gesztus kétértelművé válik, és minden megértés félreértéssé, míg végül elnémul a hit, s a lelkek a sorsszerűség

végérvényességével távolodnak egymástól. „Lelkeknek egyesülni nincsen menyasszonyágy."

„És amíg ez nincs: hogy érintkezés minden, és minden egyformán érintkezés, addig nincs semmi."

A túlfinomodottság vágyódás: *vágyódás a kultúrára. A túlfinomodott ember a kultúrára vágyódó ember egy kultúra nélküli világban.*

„Csak szerelem lehet az életben a vágy."

„Irma az élet". Lakható intézmények. Lakható világ. „Hic Rhodus, hic salta. Hier ist die Rose, hier tanze."

8.

„Ne haragudjék, hogy bár én megszűntem – ha valaha voltam valami? – valamit jelenteni a maga életében, ne haragudjék, hogy maga mégis az én életem egyetlen tartalma." (Gy. el nem küldött búcsúlevele I.-hez) „Akkor régen úgy érezhette, hogy én megmenthetem őt a bajából; bár nem szeretett engem." (Gy. naplója 1911. május 24.) „Nie war ich für sie, was sie für mich."[14] (Gy. naplója 1911. október 27.)

Irma nem szeretett – Irma sosem szeretett – sosem voltam számára semmi – ő mindig többet jelentett nekem, mint én neki; Lukács György megköltötte viszonyát Seidler Irmához, és így költötte meg.

„Írtam távszerelemmel"; „Isten vele, Gyuri, nagyon szeretem, Irma"; „írjon, mert nagyon szeretem"; „de mindig szeretem"; „akarom, hogy ha van még utunk egymáshoz, akkor egymáshoz jussunk. Ha nincs, akkor pedig maga az én maradandó szeretetem, annak a tudatában, hogy a lelkem egész melege a magáé volt [...] válok el". Lehetséges-e, hogy valaki ezeket a leveleket úgy olvassa, hogy ezeket a hangokat úgy fogja fel, hogy ezt a jelentést fogadja be: „nem szeretett engem?"

Miért költött meg Lukács György egy *olyan* Seidler Irmát, aki sohasem létezett, egy olyan Irmát, aki nem szerette őt?

„Aki szeret, istenhez hasonlóbb, mint akit szeretnek, mert szerelmének mindig viszonzatlannak kell maradnia, mert szerelme csupán egy út az öntökéletesedéshez" – írja a Philippe-esszében. Aki szeret, az *magasabb rendű* a szeretettnél; s minél *inkább szeret*, és minél *kevésbé viszonozzák* a szerelmét, annál magasabban áll. Lukács György

azért költötte meg azt a Seidler Irmát, aki sosem szerette őt, mert az „amor dei intellectualis” *gőgjével* költötte újjá kettőjük történetét.

A konvenciók embere, az „élet nélküli életet élő” ember mindig *hiú*. A konvenciók világából magányosan kiemelkedő hegycsúcsemberek mindig *gőgösek*. *Nem valamire* gőgösek; nem a szociális meghatározottságuk gőgjük forrása; a gőg az ő *létformájuk*.

A hiú ember azt mondja: engem sokan szeretnek. A hiú ember azt mondja: engem szeretnek jobban. A gőgös ember azt mondja: engem nem lehet szeretni. A gőgös ember azt mondja: én szeretek erősebben; a szerető istenhez hasonlóbb a szeretettnél.

A hiú ember azt mondja: tetszem. A hiú ember tetszeni akar. A gőgös ember azt mondja: nem tetszem, és nem is akarok tetszeni.

A hiú ember azt mondja: különb vagyok. A hiú ember állandóan bizonyítani akarja a maga különb -mivoltát. A gőgös ember nem akar bizonyítani semmit, mert ő biztos magában.

A hiú ember összeméri magát másokkal: egész élete „összemérések” folyamata. A hiú ember irigy. A gőgös ember nem méri magát össze senkivel: nincs önmaga és mások számára *közös* mércéje. A gőgös ember nem ismeri az irigységet. Ha magasrendű akad az útjába, akkor sem mér: leborul előtte.

A hiú ember számára a nála különb lény: szerencsétlenség. A gőgös ember számára a nála különb lény: élete igazolása, boldogsága.

A hiú önmagát állítja centrumba. A gőg *másban* akarja megtalálni élete centrumát.

A hiúság féltékeny: mindenkor mindenkiben veszélyt szimatol. A gőg nem tudja, mi a féltékenység. Aki elpártol tőle, azt leírja: az nem volt méltó hozzá.

A hiúság azt mondja az egykor szeretettnek: megcsaltál, nem ezt ígérted. A gőg azt mondja: *te* tetted; s mert én szerettelek, nem lehet rossz a te tetted.

A hiú ember azt mondja: nekem volt igazam, nekem van igazam. A hiú ember a maga igazát keresi. A gőgös ember azt akarja, hogy *ne* legyen igaza; magasabb rendű igazságot keres ő önmagánál.

Akarni kell-e, hogy a gőg megaláztassék?

A gőg megaláztatását nem kell akarni. Mert az *alázat a gőghöz tartozik*. Az alázat csak *kifordított* gőg – az alázat a gőg megnyilatkozása. A nála

különb: élete igazolása, ha magasrendű akad az útjába; leborul előtte; magasabb rendű igazságot keres ő önmagánál.

A konvenciók világából magányosan kiemelkedő hegycsúcsemberek mindig gőgösek. Lukács György azért költötte meg azt a Seidler Irmát, aki sohasem szerette őt, mert az „amor dei intellectualis" gőgjével költötte újjá kettőjük történetét. „Ha én szeretlek, mi közöd hozzá?"

Én szerettelek – de te sohasem szerettél; a *szerető magasabban áll a szeretettnél*: ez a gőg gesztusa. De a gőg megaláztatását nem kell akarni, mert az alázat a gőghöz tartozik. S a gőgös alázat gesztusában minden feltétlenség az *ellentétébe* csap át. Nekem nincs igazam, a Másiknak van igaza; annak van igaza, akit szeretek. *S a szeretett a szeretet abszolút feltétlenségében a szerető fölé emelkedik.* A szerető megalázkodik, a gőg fejet hajt: „mert isten előtt soha sincsen igazunk."

„És így ez az egészen absztrakt formametafizika is visszavisz a minden dolgok centrumához: Irmához [...], mert éppen ő a centruma mindennek; és amiből minden eredt, és aminek olyannak kell lennie, mint amilyen volt, és azt kellett tennie, amit tett, azt énnekem úgy, ahogy van, el kell fogadnom, szentnek kell tartanom: hogy megbecsülhessem a magam életét [...] Előbb az hittem: el kell ítélnem őt, de most nem tudom." (*Napló*, 1910. május 29.) És még egyértelműbben, még nagyobb végérvényességgel: „Nem tettek szerint, egyes esetek szerint van az embereknek igazuk és nem igazuk egymással szemben, hanem lényüknél fogva: bizonyos embereknek bizonyos emberekkel szemben mindig. És most úgy érzem: neki velem szemben mindig igaza volt, és igaza lesz." Ez „az öntudatos meghajlás a meghajlás a magasabb előtt; hűbéri érzés, Hagen érzésvilága." (*Napló*, 1910. június 2.)

Mert isten előtt soha sincsen igazunk.

A gőgös ember magányos; és iszonyatos a kísértés az alázatra.

De ha a gőg megalázkodik, akkor annak, ami előtt megalázkodik, tökéletesnek kell lennie. Mert hogyha a gőg megalázkodik, akkor azt, ami előtt megalázkodik, „úgy, ahogy van" kell elfogadnia, hogy megbecsülhesse a saját életét. És ha a gőg megalázkodik, akkor elveszti a jogát – a lehetőségét is! – az ítéletre, mert akkor azt, aki vagy ami előtt megalázkodik, már többé nem lehet „tettek szerint, egyes esetek szerint" megítélni, az élet „centrumát" többé *egyáltalán nem lehet már megítélni.* Lukács György filozófiáját „lehozta a földre", és mítosszá alakította. „Irma az élet." És a filozófiai mítosszá varázsolt Irma – nem

az empirikus asszony – lett élete centruma, és leborult előtte, és istenítette, és megvonta magától a jogot arra, hogy megítélje: „az öntudatos meghajlás a magasabb előtt; hűbéri érzés, Hagen érzésvilága."

A gőgös ember magányos; és iszonyatos a kísértés az alázatra: isten előtt soha sincsen igazunk.

De: ítélj, hogy megítéltessél!

Mert a filozófia mítosza nem száll le a földre. És az empirikus asszony nem a mítoszok Irmája, és azt igenis meg kell ítélni a tettei szerint, mert *nincs más lényeg a tetten kívül.* És a szerető nem szentebb a szeretettnél, de a szeretett sem bálvány, hogy leboruljunk előtte. Ítéljünk, hogy megítéltessünk!

A hiúság mindig ítél; de ítéletének centrumában mindig önmaga áll; ami neki helyes, az „a helyes", ami *neki* hasznos, az „a jó". A hiúságnak is vannak bálványai; de ezek „empirikus" bálványok. A hiúság *nem vonatkoztat el a tettől*, mert magát a tettet igazolja, ha a tett őt igazolja.

Áldott a gőg, mely a nagyot akarja: áldott a gőg, mely fejet tud hajtani a nagyság előtt, áldott a gőg még a maga megalázkodásában is.

De: ítélj, hogy megítéltessél!

A gőgös ember magányos; és iszonyú a kísértés az alázatra.

És ha nem magányos többé?

A gőgös ember nem vala *mire* gőgös; a gőg az ő létformája. A gőg a *magányosság létformája.* Ahol nincs magányosság, ahol a jelentős szubsztanciáknak nem kell a világ *fölé* emelkedniök, hogy megvalósíthassák önmagukat, ott nincs többé gőg. A gőg *büszkeséggé* szelídül. A büszkeség a *gőg emberköziségе.* A büszkeség az *egyenlők gőgje.* A büszke emberek szeretete az egyenlők szeretete; a büszkeség számára a nálánál különb lény: barátsága és szövetsége tárgya. A büszke ember sem irigy; nem méri össze magát a másikkal, nem azért, mert nincs közös mércéje, hanem mert a *valóban* egyenlők összemérhetetlenek, mert összemérhetetlen a személyiség egyetlensége. A büszke ember nem mondja: mindig nekem van igazam, és nem mondja: isten előtt soha sincsen igazam, mert *a büszke ember nem isteníti önmagát, és önmagán kívül sincsen istene.* Ítél, hogy megítéltethessen.

Áldott gőg, mely büszkeséggé szelídülhet.

De lehet-e valaki büszke a „tökéletes bűnösség korszakában"?

Lakható intézmények. Lakható világ. *Büszke emberekkel benépesült világ.* A kultúra.

A túlfinomodottság vágyódás: vágyódás a kultúrára. A túlfinomodott ember: a gőgös ember, a kultúrára vágyódó ember egy kultúra nélküli világban.

De teremthet-e kultúrát a gőg megalázkodása?

9.

„A véletlenektől a szükségszerűségig: ez minden problematikus ember útja" – írja Lukács György a Kassner-esszében: ez volt az ő Irmának ajándékozott első virága.

Két problematikus ember a „tökéletes bűnösség korszakában".

Tétel: a nő; *a tragédia megformálása a halálban.*

„Az asszonynak ez a magamegszabadítása nem a véglegelmenés leglényegibb szükségszerűsége útján, mint minden igazi magamegszabadítása egy tragikus férfinak. A dráma vége pedig felveti a kérdést, amelyet a teoretikus Ernst már sokkal ennek előtte látott: lehet-e egy asszony magában, nem pedig élete férfiához való viszonyában tragikus?" A költői kérdésben már benne van a válasz; a nő nem emelkedhet fel a tragédiáig – a szabadság sosem lehet számára önérték. A tragédia Brünhildéjében – így elmélkedik *Napló*jában Lukács – van valami férfias. „Az asszony csak asszony."

Gy. bejegyzése naplójába 1911. február 11-én, „Én megszégyenítően kevés voltam neki – csak az a kérdés, neki vagy nekem megszégyenítően? Bolond kérdés: ez tragédia – de nem emelkedett ott, ahol én fellendültem." A nőnek nem lehet tragédiája. „Az asszony csak asszony."

Gy. bejegyzése naplójába 1911. okt. 22-én: „Für Irma ja. Ihre Tragödie lag in des Lebens, in einer Sphaere also wo der Tod tatsächlich der dialektische Gegensatz von Leben ist."{15}

A tragédia megformálása a halálban.

I. levele Gy.-hez 1908. szept. 20-án: „Talán több énbennem az asszonyos dolog, és több énbennem a nem-asszonyos, a művész és ember, mint ahogy maga tudja – és ez a két dolog birkózik egymással."

Egy lány a századelő egy provinciális országában ki akar szakadni a konvenciók világából. És mint *ember* akar kiszakadni belőle, mint *művész.* Mert az alkotás, az önmegvalósítás a műben, az új teremtése I. számára

éppen úgy élete elengedhetetlen része, éppen úgy szenvedélyének tárgya, mint Gy.-nek. A munka ördöge hajtja; a mű élete igazolása – a mű sikertelensége bukását jelenti.

I. levele Gy.-hez (július 5.). „Hideg borzongás fut rajtam végig, ha arra gondolok, hogy rövid két hónap alatt ki fog sülni, hogy létrehozok-e valamit, vagy pedig csak smonca volt mindaz, amit ez az esztendő alatt kigondoltam." Július 19.: „Még életemben nem dolgoztam ennyit." Szeptember eleje (dátum olvashatatlan): „Én meg elkínzott egy túlfeszült munkafázis után, melynek nagy megerőltetései semmi arányban nincsenek az elért eredményekkel [...] irtózatosan messze vannak a dolgok a céltól!" „az utolsó két hónap munkája mint eredmény, nulla".

Egy lány a századelő egy provinciális országában ki akar szakadni a konvenciók világából. Mint ember akar kiszakadni belőle. S hogy mint ember kiszakadhasson, *művésznek kell lennie*. Ha az alkotás világa nem lehet otthona, akkor csak a férfiak világa lehet otthona, akkor: „az asszony csak asszony."

De ez a lány nemcsak ember és művész, *asszony* is akart lenni. „És ez a két dolog birkózik egymással." És egyiket sem akarta feladni. Ez a kettős ragaszkodás, a ragaszkodás az asszonyisághoz és a ragaszkodás az emberi-művészi léthez, okozta az ő tragédiáját. Mert ha nem tudott mindkettő *egyszerre lenni*, akkor inkább nem akart *lenni*.

Egy lány a századelő egy provinciális országában ki akar szakadni a konvenciók világából. És asszony is akar lenni. De asszony csak azokkal lehet, akik – éppen úgy, mint ő – kiszakadtak a konvencionális világból. De ezek a férfiak gőgösek voltak, és az ő szemükben „az asszony csak as – szony" volt. Nem kellettek neki azok, akik mindenről eleve tudták, hogy mit *jelentenek*. Nem az eljegyzés kellett, nem a házasság, és nem a házasságtörés. A „kézfogás" kellett a magával egyenlővel, aki egyenlőnek ismeri el őt az érzékek és a szellem világában. Büszke lány volt, de a férfiak gőgösek voltak, és az ő szemükben „az asszony csak asszony" volt.

Gy. azt várta tőle, hogy higgyen benne; Gy. mítoszt alkotott az ő alakjából, és azt akarta, hogy beteljesítse ezt a mítoszt; a mítosz törvényeit akarta az ő egyénisége törvényévé tenni, hogy felemelkedhessen a *férfi tragédiájához*. De ő nem akart felemelkedni a

férfi tragédiájához, mert a saját életét akarta megcsinálni, s ha kell – és kellett –, a *saját tragédiáját.*

A büszkeség hangjai, a büszkeség gesztusai: „*mindegyikünk egyéni élete nőjön az összetartozás által, és fordítva*" (július 5.). „Azt hiszem, mi mind a ketten nagyon egészséges módon haladtunk meg egy talán nagyon is elméleti stádiumot" (augusztus 23.). „Olyanok az embereim, akiktől csak én kapok, kapok és kapok [...] és szép és jó így, mert hiszen kapni annyit jelent, mint nőni, viszik az embert, viszik. Másrészt nem jó így, mert nem *adhatni* oly súlytalan érzés, az ember légiesnek érzi magát így – gyereknek és ez is tud fájni, de nagyon fájni" (1911. április 28.).

A saját egyéniség visszaperlésének hangjai, a szubsztancia megőrzésének gesztusai: „Nem és nem bírom a dolgokat analizálni és nem is akarom" (október 1.). „Én ezekben a levelekben – és muszáj őszintének lennem – szavakkal ki nem fejezhető áldozatok érzésében simultam, alkalmazkodtam tökéletesen magához, magamra vettem a maga rendelkezése alatt levő lelki formáit az egymást megértésnek. És ma ezt a küzdelemszerű együttlétet nem folytatom." (október 25.).

A saját művészi énjének szembeállítása a Másik alkotó énjével, a bírálat hangjai, az asszony-ember-alkotó világlátásának gesztusai: „Csak azok az emberek az igazi jó emberek – itt jó alatt valami igen nagyot értek, akiknek emberszeretetük és mindenféle emberi viszonyokkal összefüggő érzésviláguk olyan szellemi és olyan »hellseherisch« [...], mint a művész magatartása a művéhez. És azok az igazi művész- és munkaemberek, akik a munkájukat úgy érzik, mint egy organikus, mint egy élő lényt – akit lehet melegen szeretni, akit lehet megölni vagy megmenteni – de él."

Egy lány ki akar szakadni a konvenciók világából, de mint ember akar kiszakadni, mint művész – és nincsen más útja. És ugyanakkor asszony is akar maradni, de a férfiak, akik társai lehetnének a magányban, gőgösek, és számukra „az asszony csak asszony".

Nem követett el – mégis – ez a lány tragikus vétket azzal, hogy azt szerette meg éppen, akit szeretett?

A szerelem *sosem* lehet vétek. És mégis: nem követett el ez a lány tragikus vétket azzal, hogy a szerelem gyönyörű pillanataiban *megígért* valamit, amit egyénisége törvényei szerint *nem tudott megtartani*?

I. első levele Gy.-hez: „Szeretném betölteni tudni a maga által énrám mért mértéket." (1907. december 30.) I. levele Gy.-hez 1908. augusztus

30-án: „Úgy érzem, ha most elmegyek, akkor máskor is elmegyek a munka mellől. És azt is érzem, hogyha nem tudom előbb-utóbb úgy berendezni az életemet, hogy soha többé ne legyek kényszerülve arra, hogy az év nagyobb részén ne dolgozhassak egész erővel – akkor el fogom hagyni a piktúrát mindigre. *Olyan célokkal, mint amilyenek az én céljaim*, nem lehet *ilyen tempóban* eljutni valahova [...] És mégis jövök talán. Istenem: ne haragudjon ezért a levélért – csak szeressen, ne bíráljon érte [...] A munka kell és maga hiányzik." Szabad volt-e ennek a lánynak csak *egyszer* is azt írni: „szeretném betölteni tudni a maga által énrám mért mértéket?"

És itt van Seidler Irma tragikus vétke. Mert nem tartotta be azt, amit egy férfinak ígért. Egyénisége törvényeit követte – van-e ennél szebb és jogosabb? De azt az ígéretet, *azt sosem lett volna szabad megtennie*. A szerelem itala a halál itala volt.

„Csak szerelem lehet az életben a vágy: ez itt öröme, ez tragédiája." Gy. volt I. örök szerelme, örök vágyódásának tárgya. De ő ember akart lenni, és művész akart lenni, és saját egyénisége törvényei szerint akart élni; nem tudta betölteni a szerelmétől rá mért mértéket. Pedig: vállalta azt. A szerelem itala a halál itala volt.

És I. férjhez ment egy festőhöz a kétségbeesés gesztusával, és lemondott a szerelemről, és művének akart élni. De ez a mű nem érlelte meg a maga gyümölcseit, nem hozta meg a beteljesülést.

I. utolsó levele Gy.-hez (1911. április 28.): „Ma azokat a látásformákat és szempontokat, amikből évekig éltem, bár jó és tisztességes, de a művészet intenzitásához képest nyomorultul soványnak érzem [...] Valamit újonnan kell itt megérteni. *Minden dologban.*"

Irma nem tudta a szerelmét művébe belekölteni.

„Irma az élet." „Csak szerelem lehet az életben a vágy: ez itt öröme, ez tragédiája." Irma nem tudta tragédiáját életébe beleépíteni. A szerelem itala számára a halál itala volt.

És a halálban megformálta a maga tragédiáját; a *saját tragédiáját. És a halálugrásban minden tette szimbolikussá vált, és élete minden véletlenszerűsége a szükségszerűség formáját öltötte.*

Irma a csodára várt, Irma ki akarta provokálni a csodát. És íme: megvalósult ez a csoda. Gy. soha többé nem írta le ezeket a szavakat: „az asszony csak asszony". Az a férfi, aki gőgösen vallotta: az asszony élete sohasem válhat tragikussá, mert a szabadság nem érték az ő számára,

ezt jegyezte fel naplójában: „Ihre Tragödie lag in des Lebens, in einer Sphäre also wo der Tod tatsächlich der dialektische Gegensatz vom Leben ist."{16}

„A véletlenektől a szükségszerűségig: ez minden problematikus ember útja." Két problematikus ember „a tökéletes bűnösség korszakában".

10.

„A véletlenektől a szükségszerűségig: ez minden problematikus ember útja."

Két problematikus ember „a tökéletes bűnösség korszakában".

Ellentétel: a férfi; *a tragédia beépítése az életbe.*

Szorongva írom le ezt a szót: „férfi". Lukács György 22 esztendős volt, mikor Seidler Irmát megismerte, és mikor a tragédia beteljesült, akkor töltötte be éppen a 26. évét.

„Ezzel a könyvvel búcsúzom el fiatalságomtól" – írja Lukács György 1910 márciusában egy el nem küldött levélben Irmának *A lélek és a formák* magyar kötetére utalva. A Sturm und Drang korszaka volt ez, a férfivá érés időszaka. És mégis férfitragédia ez a tragédia, mert abban a magatartásban gyökeredzett, melyet Lukács György *férfisorsként élt meg és vállalt*: a művének és a művében élő ember konfliktusainak végigélésében, és – ami *itt ugyanaz* – végiggondolásában.

„Kierkegaard megköltötte Regine Olsenhez való viszonyát, s ha egy Kierkegaard költi meg életét, akkor ezt nem azért teszi, hogy elrejtse az igazságot, hanem hogy egyáltalán kimondhassa azt." Ha Lukács György megköltötte és mindig újraköltötte viszonyát Seidler Irmához, akkor ő is azért tette, hogy jobban kimondhassa az igazságot. Kérdései nemcsak az ő személyes kérdései; minden a szimbolikusság fényében ragyog itt. Kérdései kora küszködő nagyjainak kérdései, Babits kérdései, Ady kérdései, Bartók kérdései, Thomas Mann kérdései. Vezethet-e organikus út az életből a műhöz? Melyik élet az igazi élet? Élhet-e igazi életet a művek embere? Megadatik-e az alkotónak, a műben otthonosnak, a nagyot akarónak, az újat teremtőnek a szerelem és a másokkal-való-együttlét, az emberi közösség boldogsága? Létrejöhet-e egyáltalán a Mű „a tökéletes bűnösség korszakában"?

Lukács György úgy tudta kimondani az igazságot, hogy újraköltötte Seidler Irmához való viszonyát. Szerelmét beleépítette az ő művébe. Beépítette a művébe Kőmíves Kelemenné vérét, hogy a vár megállhasson, és úgy emelkedhessék ki az életből, mint egy magányos hegycsúcs.

„Más szóval: a régi probléma [...]: hol válik el Hjalmar Ekdal Novalistól?"

Ott, hogy Novalis megcsinálta az ő művét. És Lukács György is megcsinálta az ő művét. Kőmíves Kelemenné vérével építette fel, de a vár állt: úgy emelkedik ki az életből, mint egy magányos hegycsúcs.

„A nagy szerelem mindig aszkétikus. Nincs különbség aközt, hogy vajon a szeretett lény magasok magasára emeli és így idegeníti el önmagától s tőle, avagy csupán ugródeszkának használja." Elméletileg talán nincs „különbség" e két magatartás között, de Lukács György finom és becsületes ember volt: tudta, hogy *van* különbség. Lukács György félt Seidler Irmától: a Művét féltette tőle, és Irmát féltette. S mert mindkettőt féltette, az első utat *választotta*. Mítoszt alkotott Irma földi alakjából, „az élet" mítoszát, az alkotó örökös vágyódásának tárgyát, és megalázta gőgjét a mítosszá varázsolt élet, az életté stilizált filozófia előtt. De Seidler Irma nem volt Regine Olsen, aki boldogan élt, míg meg nem halt. Ő megformálta a maga életét az önként vállalt halálban. S ezzel beépítette a maga eleven-emberi vérét a Mű várába, mely csak így állhatott meg, hogy kimagasodhassék az életből, mint egy magányos hegycsúcs. Seidler Irma nem akart senkit megváltani, és nem akarta, hogy megváltsák. Nem akarta, hogy tőle féljenek, és nem akarta, hogy őt féltsék. És az alkotó „ugródeszkájává" vált annak akarata ellenére, mert a mű az ő vérével épült fel.

Nem lehet nem-eszköznek használni az életet, ha a formák felől közeledünk hozzá. S a formák felől megközelített, a mitizált, a felstilizált élet bosszút áll a formán, és megítéli azt. De vajon valóban a forma-e az, *amit* megítél? Az élet azzal ítélte meg a formát, hogy megvalósította. De vajon annak a jele ez, hogy a forma mégis ennek az életnek a formája, hogy a magányos hegycsúcsok tiszta haván mégis csak a kaotikus élet örvényei reprodukálódnak, teremtődnek újjá?

Az élet bosszút állt a formán, de nem a formát ítélte meg; megítélte a *tökéletes bűnösség korszakát*, melyben az emberek többsége „élet nélküli életet él", s ahol az igazán élők, az életüknek értelmet adók ugyanazt a

tragédiát élik meg, akár felépítik azt a várat, akár pedig elnémulnak az önként vállalt halál gesztusával. Lakható intézmények. Lakható világ. Büszke emberekkel benépesült világ.

Aki „a tökéletes bűnösség korszakában" nagyot akaró, újat teremtő, annak eszközként *kell* használnia az életet. És Lukács György – akarata ellenére – eszközként használta Seidler Irmát az ő műve számára. És *ami* történt, és *ahogyan* történt, az mind a *Műért*, a *Mű kedvéért* történt.

Lukács György írja Kierkegaard-ról: „Nem adott-e fel egy esetleg eredményes küzdelmet saját nagy szomorúsága ellen azért, mert szerette ezt a szomorúságát, mert jobban szerette mindennél, és nem tudott volna élni nélküle?"

Lukács György levélfogalmazványa Seidler Irmához 1910 márciusában: „Köszönöm Önnek, hogy megjelent egy pillanatra az életemben, és köszönöm Önnek, hogy eltávozott. Köszönöm Önnek azokat az ujjongó örömöket, amiket a közeledése hozott, és köszönöm azokat a fájdalmakat, amik majdnem elpusztították ezt az életet: köszönöm, mert nélkülük nem tudnék továbbmenni: jel voltak; kellettek."

Lukács György bejegyzése a naplójába 1910. július 27-én: „Az íróasztalon van – stílusokokból – a Philippe-esszé miatt – a képe. De alig nézek rá [...] Eltűnt, pedig most nem is ártana egy kis vágyódás és szomorúság utána – Philippe miatt... Ernstet talán elrontotta (a patetikus felé vitte), hogy ő mindig ott volt; pedig nem illett bele organikusan az esszékeretekbe. Ez talán száraz lesz nélküle."

Lukács György levele Seidler Irmához 1911 januárjában: „Amit én csinálni akarok, csak egyedülálló embernek lehet megcsinálnia; [...] Aki nem tudja, hogy mi lehet neki egy ember, hogy mi lehet egy ember a másiknak – az csak magára hagyva lehet, de sohasem szilárd, immár vágyódástalan, tudománynak termett egyedülvalóságában. Csak az mehet el gőgös-nyugodtan a felkínálkozó, hazug és kicsiny közösséglehetőségek mellett, és teheti fel egész életét egy munka kockázatos sorsára."

Lukács György félt Seidler Irmától, mert a magányosságát féltette. Féltette a magányosságát, mert a Művét féltette. És magányosan építette fel az ő művét, de a Mű nem építhető fel az élet nélkül, és ezért beleépítette a vár falába Kőmíves Kelemenné vérét. Irma a Mű eszköze

lett, pedig Lukács György nem akarta eszközzé tenni. És nem lehet nem-eszköznek használni az életet, ha a formák felől közeledünk hozzá.

De: az erkölcsi törvény él, és eleven. Az erkölcsi törvény azt parancsolja: az ember ne legyen a másik ember számára puszta eszköz.

És Lukács Györgyben élt az erkölcsi törvény. És ezért alakította mítosszá a Seidler Irma húsból és vérből való asszonyiságát, és ezért alázkodott meg előtte az ő gőgjében, és ezért mondotta: sohasem lehet nekem vele szemben igazam.

Lukács György nem akarta az embert puszta eszközként használni, mert élt benne az erkölcsi törvény, és szentnek tekintette annak legfőbb parancsolatát. Az „esztétikai kultúra" frivolitása nem volt az ő útja. És azon a napon, mikor utoljára nyitotta ki naplóját, ezt jegyezte bele: „Und alles führt auf die alte Frage zurück, wie kann ich Philosoph sein? D. h. da ich als Mensch nie aus der ethischen Sphäre herauskommen kann wie kann ich das Höhere gestalten?"{17} (1911. december 16.) Lakható intézmények. Lakható világ. Büszke emberekkel benépesült világ.

Lukács György félt Seidler Irmától. A magányát féltette tőle. És a sors megadta számára ezt a magányt.

Doktor Faustus, 1911.: „[...] es tröstet sich auf die Möglichkeit, auf das Objekt der Sehnsucht, das immer da sein könnte, aber doch nich da ist. Jetzt ist es nicht da."{18} (november 23.) „Ich werde für meine Hochmut, für mein Vertrauen auf das Werk und die Arbeit daran bestraft."{19}

A sors megadta neki a magányt – de ő már nem akarta többé ezt a magányt. Beépítette Seidler Irmát, szerelmét, életét az ő Művébe, de élt benne az erkölcsi törvény: az ember nem lehet az ember számára puszta eszköz. Ez volt az ő tragédiája.

Seidler Irma nem tudta szerelmét művébe belekölteni, s ezért formálta meg a halálban a maga tragédiáját. Lukács György beleköltötte szerelmét Művébe, és ez volt az ő tragédiája. *De ezt a tragédiát beleépítette az életébe.*

„A permanens tragédia [...] a legnagyobb frivolitás [...] az örök tragikusság átérzése abszolúciót ad minden léhaságért" – írja az *Esztétikai kultúrá*ban.

„Lelkeknek egyesülni nincsen menyasszonyágy." Vagy talán mégis van, vagy legalábbis: *kell*, hogy mégis legyen?

„Azáltal, hogy minden a miénk, hogy minden a léleké, és minden tragikus történés csak benne játszódhatik le [...] És a feloldás – a forma megváltó hatalma – minden utaknak és minden kínoknak a legvégén van csak, abban a minden bizonyítékon túl eleven, semmivel sem bizonyítható hitben, hogy a lélek szétvivő útjai legvégükön mégis találkoznak; találkozniok kell, mert egy középpontból indult el valamennyi."

De a túlfinomodott ember számára minden megértés csak félreértés; az érzékeket felszívja a teória, elvész a spontaneitás, és csak a szavak maradnak meg a feltárulkozás számára, és minden gesztus kétértelmű lesz. A túlfinomodott ember megéli a maga tragédiáját, és végiggondolja – a kettő az ő számára egy és ugyanaz. Es megítéli, *visszavonhatatlanul ítéli meg „a tökéletes bűnösség korszakát", túlfinomodottságának forrását,* visszavonhatatlanul mond ítéletet a világ felett, melyben a Mű csak a Másik véréből épülhet fel.

A gőg alázata: a túlfinomodott ember meghajlása a barbárság előtt. A remény, „hogy barbárok jönnek, és durva kezekkel tépnek szét minden túlfinomodottságot". Allegro barbaro.

A gőg büszkeséggé szelídül: a túlfinomodott ember vágyódása; vágyódás a kultúrára. Lakható intézmények. Lakható világ. Büszke emberekkel benépesült világ. *Marx Károly ígérete.*

Lukács György beleköltötte szerelmét Művébe, és ez volt az ő tragédiája. De ezt a tragédiát beleépítette az életébe.

Lukács György „kézfogása" egy másik Másikkal. A gőg fejet hajt az Új Isten előtt. De ez már nem ebbe a történetbe tartozik.

Az élet megbosszulta magát a formán azzal, hogy megvalósította azt. S ezzel megítélte „a tökéletes bűnösség korszakát". De vajon a forma is meg tudja-e bosszulni magát az életen? S ha igen, *minek* szól ez az ítélet?

„Kierkegaard megköltötte Regine Olsenhez való viszonyát." És Lukács György is megköltötte a maga viszonyát Seidler Irmához. Minden ember bizonyos értelemben „megkölti" a Másikhoz való viszonyát, és mindig újra is költi. De csak kevés – nagyon kevés ember tudja úgy megkölteni a Másikhoz való viszonyát, hogy azt mások is megkölthessék és újrakölthessék. Csak a *paradigmatikus* válhat *paraboláva.*{20}

A gyakorlati ész és ami nem az

A Heidegger-vita újraéledése ismét felvetette azt a kérdést, hogy némely filozófiák vagy filozófusok erkölcsi vagy politikai szempontból felelőssé tehetők-e az újkori történelem legsúlyosabb kollektív bűneiért. A vitában résztvevők megragadták az alkalmat arra, hogy felelevenítsék a filozófia és az erkölcs, a teoretikus és a gyakorlati ész viszonyának általános kérdéseit. Egy nemrégiben megjelent német kiadvány, melynek címe *A morális öntudat leépülése: esély vagy veszély*, széles keretek között taglalja a fenti problémákat. Ezért is választottam ezt a könyvet alábbi elmélkedéseim kiindulópontjának.

I.

A kötet két tanulmánya, melyeket filozófiai ellenfelek írtak (Karl-Otto Apel, illetve Otto Pöggeler), különös figyelmet érdemel. Apel munkája, miután felveti a kérdést („Levonhatunk-e bármi sajátságos tanulságot a németség nemzeti katasztrófájából?"), azt ígéri, hogy gondolatmenetét önéletrajzi tapasztalatainak földolgozásával világítja meg. Hamarosan kiderül azonban, hogy önéletrajzíráson Apel saját – az egzisztencialista indíttatástól a transzcendentális pragmatizmusig vivő – filozófiai fejlődésének bemutatását érti. A dolgozata címében is szereplő többes szám nyilvánvalóan nem általában a németekre vonatkozik, hanem a német filozófusokra, a lecke pedig, melyet e gondolkodók a „nemzeti katasztrófából" megtanulhatnának vagy meg kellene nekik tanulniuk, mindenekelőtt az, hogy fogadják el a transzcendentális pragmatizmust mint az egyedül lehetséges korszerű univerzalista filozófiát. Apel számára a filozófia nem akadémiai intézmények falain belül folytatandó játék, nem is holmi gyakorlati problémák megoldásának eszköze, hanem a legmagasabb rangú és a legnagyobb erkölcsi felelősségtudatot igénylő hivatás. Ebből az alapállásból kiindulva tagadja az egyetemesség-igényt föladó kortársi filozófiákat mint morális szempontból gyanús és „konzervatív" törekvéseket.

Otto Pöggeler, vitába szállva Heidegger filozófiájával, kimutatja – véleményem szerint helyesen –, hogy az etikát (a gyakorlati filozófiát) lehetetlen összhangba hozni Heidegger létvíziójával, fejlődésének akármelyik szakaszát nézzük is. Ámde ez az elméleti köntösbe öltöztetett ellenvetés mintha nagyon is gyakorlati szintű ellenérzések burka volna csupán: Pöggeler számára elfogadhatatlan Heidegger jól ismert vonakodása attól, hogy morálisan bármi felelősséget érezzen a náci mozgalomban való részvételéért, s ebből jut arra a teoretikus igényű következtetésre, hogy bölcseletileg is megmagyarázandó és tisztázandó az az érzelmi alapú gyanú, mely szerint Heidegger filozófiájának nincs erkölcsi relevanciája.

Bár a gondolati beállítódást tekintve mély szakadék választja el Apel és Pöggeler dolgozatát, mégis jól kiegészítik egymást, hiszen mindkét szerző közvetlen kapcsolatot tételez föl a személyes morális beállítottság és a filozófiai világkép között. A probléma azonban itt bonyolultabb annál a hagyományos parancsnál, mely szerint a filozófusnak kötelessége a saját filozófiája szellemében élnie. Apel ugyanis kitart amellett, hogy a filozófusnak olyan filozófiát kell megalkotnia, amelyik hiteles morális iránytű lehet mind megalkotója egyéni életvezetésében, mind a világ számára. Pöggeler pedig azt állítja: ha valakinek a filozófiája nem nyújt ilyen útmutatást (mint Heidegger esetében), akkor a filozófust mint egyént nem lehet erkölcsileg felelőssé tenni azért, mert nem a maga hirdette általános elvek szerint él.

A kötetet akárha valaminő shakespeare-i Puck szerkesztette volna, mivel zárótanulmánya Richard Rorty szakkörökben jól ismert esszéje, amely a filozófia önérvényével szemben a demokrácia elsőbbségét hangoztatja. Rossz tréfa? Akár ennek is vélheti az olvasó, hisz e záróakkord felől úgyszólván megkérdőjeleződik a megelőző kétszázhetvenkét oldal minden komoly állításának és ellenállításának, vádjának és viszontvádjának érvénye. Rorty higgadt írása alapjaiban vonja kétségbe az abszolutista és fundamentalista filozófiai törekvéseket, ám szerintem mégis ingoványra épít. Ő ugyanis, eltérően Apeltől és Pöggelertől – akik, ha különböző értékpreferenciákkal is (véleményem szerint tévesen), vagy a gyakorlati észt kólintják fejbe a filozófia autonóm érvényével érvelve, vagy a gyakorlati filozófiát a gyakorlati ész mérlegén megmérve –, még puszta egymásra vonatkoztathatóságukat is teljességgel tagadja.

A filozófiai rendszerek, elvek, nyelvi játékok etikai-politikai értékközömbössége Rorty szerint törvényszerű következménye annak, hogy a liberális demokrácia nem igényli a filozófiai legitimációt. Vitatkoznék ezzel a felfogással, hiszen a hatalom minden eddigi formája közül ez idáig kizárólag a liberális demokrácia volt az, amely igényt tartott filozófiai igazolásra. (A hatalom premodern formáit hagyományok, mítoszok, vallások, nem pedig filozófiák legitimálták, s noha a totalitáriánus társadalmak és államok azzal hivalkodnak, hogy a tudományok legitimálják őket, valójában mindig csupán karizmatikus tekintélyérvekre vagy a hagyományokra támaszkodnak.) A tényleges legitimációs szükségletek soha nem folyamatosan működnek, hanem csak éles helyzetekben vagy krónikus legitimációs hiánytünetek esetén lendülnek mozgásba. Mivel a liberális demokráciák állandóan ki vannak téve filozófiai és ideológiai támadásoknak, a filozófiai legitimáció hiánya óhatatlanul a polgári közösség etikai-politikai kötelékeinek elsorvadásához vezethet. Hegelnek alighanem igaza volt: a létezés, az intézmények úgynevezett „valósága" a magukat mellettük elkötelező emberek napi erkölcsi gyakorlata nélkül élettelenné meszesedett, üres kagyló csupán. Végül is a németség tapasztalatán nem szabad vállrándítással túltennünk magunkat. Emellett még ha Rortynak igazat adnánk is, föltételesen elfogadva, hogy minden filozófia politikailag semlegessé válhat, egymással szemben akkor sem tudnánk semlegesek maradni. A filozófia „percemberkéi" mindig süketek és vakok mások filozófiájának veszélyes elemeire, de ha ez általános gyakorlattá, mi több, normává válik, akkor maga a műfaj – az igazi bölcselet – semmisül meg, s nem marad más a helyén, mint holmi mozaikjáték, sakkjátszma vagy keresztrejtvény, valami csekély fontosságú és kevéssé érdekes, formális szellemi torna.

II.

A műalkotások ritkán disputálnak, s nem is igen vitatkoznak egymással, nem játszanak kiszorítósdit, nem fraternizálnak és nem ellenségeskednek. Legyenek bár klasszikusak, modernek vagy posztmodernek, magukban állnak, és nem törődnek azzal, hogy szeretik-e őket vagy sem. Hideg csillagok, melyek mégis melegséget

adnak az idegen életnek; nem mások ők, mint egzisztenciális magányunk tükörképei. A filozófiai művek mások. Örökkön kihívják egymást, érvelnek, vitatkoznak, tanácsokat osztogatnak, ítélkeznek, eltaszítanak és keblükre vonnak, barátiak és barátságtalanok, szeretnek és gyűlölnek – röviden: aszociális szociabilitásunk tükörképei. De élettapasztalatunk mind a műalkotások, mind a filozófia világában kifejeződik. Rossz szolgálatot teszünk azonban a filozófiának, ha úgy kezeljük, mint a műalkotásokat, ha azt várjuk tőle, hogy műalkotásként hasson ránk. Soha nem vagyunk teljes összhangban embertársainkkal, soha nem tudjuk teljesen elfogadni véleményüket. Az olyan filozófiák, amelyek nem harcolnak egymással, nem lehetnek békétlen, vitatkozó egymásrautaltságunk – aszociális szociabilitásunk hű tükörképei. A fentiekkel nem sugallunk valamiféle rangsort a műalkotások és a filozófiai munkák között, nem ítélkezünk egyik irányban sem. Mi több: a filozófiának nevezett műfaj védelmében kongatjuk a harangot. Akinek valóban van saját megélt filozófiája, annak az nem valamiféle szenvtelenül szemlélhető külső valóságdarab, és nem is amolyan szemet gyönyörködtető virág, mely úgyszólván magától szökken szárba a liberális demokrácia bő humuszú, ám a termései iránt közönyös kertjében. Az egyetemes közmegegyezés érdekében tartott védőbeszédeknek sincs azonban több értelmük, mert mihelyst általánossá válik az egyetértés abban, hogy az általános egyetértés pompás dolog (még ha az mindössze normáink alapjaira, így az erkölcsi normákra korlátozódik is), a filozófia meghal, hiszen éltetője épp az, hogy legyenek alapvető kérdések, melyekben nem értünk egyet, és amikben egymással szemben állunk.

A filozófiák lényegéhez tartozik az ütközési készenlét, ami azonban nem tévesztendő össze a filozófusok személyes ütközési készenlétével. A vitapartner nem legyőzendő ellenség. Amitől a filozófiámban elhatárolódok, attól még én (mint személy) nem kell, hogy elzárkózzam. Akár szerethetem is azt a művet, amelyet a saját filozófiám felől nem fogadhatok el: élvezhetem esztétikailag, méltányolhatom etikailag, egyetérthetek vele politikailag, vagy egyszerűen érdekesnek is találhatom. Emellett kedvelhetem (vagy nem) a mű szerzőjét, függetlenül a műveink közti viszonytól. Pozícióm szöges ellentéte minden relativizmusnak, amely sem nem liberális, sem nem demokratikus – és természetesen velejéig idegen az igazi

filozofikusságtól. A műhöz és a mű szerzőjéhez való viszonyomnak egyáltalán nem kell okvetlenül egybeesnie. Goethe mondta egyszer: ne gondolkodásunkban, hanem „kedélyünkben" (Gemüth) nyilvánuljon meg türelmességünk a gyarlóságunkkal szemben. A filozófia arénájának szereplői hasonlóan viselkednek, mint a mindennapi élet vagy a közélet színtereié: attól, hogy szövetségeseink, nem feltétlenül a legjobb barátaink is egyben, és éppígy megesik, hogy barátaink nem osztják sok – nekünk fontos – nézetünket, ítéletünket.

Magától értetődőnek tartom, hogy a derék emberek kerülik a hitványakkal való barátkozást. Bármennyire is helyes is, ha valaki értékek mellett kötelezi el magát, az, aki (nézetünk szerint) igazságos véleményt formál a közügyekről, minden további nélkül lehet gazember, és viszont. Kérdés mármost: vajon melyik a filozófus igazi etikája? Az, melyet a „kedély toleranciája" sugalmaz, vagy amelyik az általa vallott és megalkotott filozófiából következik (vagy nem következik)?

Ha nincs feszültség (vagy gyakorlati ellentmondás) a filozófia üzenete és a filozófus jelleme (vagy tette) között, akkor semmilyen gondunk nincs. Jó példa erre Rosenberg, akit a természetjog egyetemes emberi normája alapján halálra ítéltek. Ezzel szemben, bármennyire ellenzem is az afféle utilitárius gondolkodást, amely megengedhetőnek tartja ártatlan turisták föláldozását, ha azt a „köz üdve" így kívánja, még mindig barátja lehetek annak a (személy szerint liberális és jólelkű) embernek, aki ilyen jellegű érveket hangoztat. A másik példaszerű véglet Heidegger esete: filozófiájában „nincsen benne" semmilyen határozott formában a nácizmus, jóllehet nehéz volna tagadni vonzódását minden szélsőséges radikalizmushoz. De Heidegger olyan nagy filozófus volt, aki az életben morálisan gazemberként viselkedett. Nem azt állítom ezzel, hogy eltökélten volt az, mégis azzá lett, amikor nem vállalt felelősséget életbeli tetteiért (ami nem érintette filozófiáját). A morális felelősségvállalás azt jelenti, hogy őszintén reagálunk. Amikor Káin így válaszolt Isten ama kérdésére, hogy „Hol van Ábel, a te atyádfia?": „Nem tudom, avagy őrizője vagyok én az én atyámfiának?" – az amorális reagálás tömör prototípusát példázta. Káin nem vállalta a felelősséget tettéért. Ilyen volt Heidegger gesztusa is. Ahelyett, hogy őszintén válaszolt volna (azok közé tartoztam, akik megölték bátyámat, Ábelt), kimondva-kimondatlanul a felelősségelhárítás képmutató kérdését ismételgette: „őrizője vagyok én az én atyámfiának?" Lehet-e

hiteles és érvényes szava a filozófiának a morális felelősség alóli kibúvás ilyen elemi esetére? A gondot ugyanis az jelenti, hogy nem létezik semmilyen pozitív, tetten érhető összefüggés Heidegger filozófiája és személyes felelősség-elhárító gesztusa között. A nácik még csak nem is hivatkoztak Heideggerre saját céljaik igazolása végett (akárcsak a bolsevikok Lukácsra), ami számomra azt mutatja, hogy ők jobban olvasták és értették Heideggert, mint kortársaink némelyike, aki lázasan próbál efféle összefüggést a művekből előbányászni. A nácik inkább Nietzsche filozófiáját használták fel, jóllehet, emberismeretem azt súgja, ha él, Nietzsche lett volna az utolsó, aki hozzájuk sodródik. Úgy gondolom, inkább egy egzisztenciális választási tabu érvénytelenítése volt a döntő Heidegger esetében, amivel mintegy az etikai felelősségvállalások fölöttiségét kívánta demonstrálni, ahogy az egzisztenciális választások alkalmával mindenkor lenni szokott, kivéve, amikor maga az etikai az egzisztenciális választás tétje. Természetesen Heidegger filozófiáját akkor is elfogadom, ha tettéről és jelleméről komoly erkölcsi ítéletet mondok. De az ellenséges érzület elvileg kiterjedhet a heideggeri filozófiára is, amennyiben ez következik az aszociális szociabilitás hálójában elfoglalt pozícióinkból. De sem filozófiailag, sem morálisan nem indokolt, hogy bizonyos túl általános következtetéseket vonjunk le ebből az egyetlen esetből, e sok heterogén tényező véletlen egybeeséséből a hirdetett filozófia és a megélt magán- vagy közmorál közötti szükségszerű kapcsolatról. Az aszociális szociabilitás játékterepén még a rosszhoz alkalmazkodni nem hajlandó „aszocialitás” sem mindent hitelesítő erkölcsi erény.

III.

Fundamentalista ellenségei a filozófiát mindig valami veszélyes vállalkozásnak bélyegezték (veszélyes az államra, a vallásra és különösen az erkölcsre). Még a filozófia barátai, sőt maguk a filozófusok is gyakran érezték, hogy van benne valami eleve gyanús. Platón volt az első, aki arra az álláspontra helyezkedett, hogy a rossz bölcseleti alapelvek a gonosz indulatokból fakadó gaztetteknél is kártékonyabbak a politikai élet alapjaira nézve, épp ezért kárhoztatta legelébb a hamis filozófusokat (rétorokat és szofistákat), akik csalárdul szemfényvesztő

elveket terjesztenek; de még a saját filozófiájától is óva intette a fiatalságot, mondván, ha félreértik, még a legnagyszerűbb filozófia is tévútra vezethet. Ennek a kérdésnek két tipikus újkori megközelítése van: Kanté és Hegelé. Kant határozott különbségtételt indítványozott a természet metafizikája és a morál metafizikája között, és míg erkölcsi szempontból az elméleti filozófia egész területét (a természetfilozófiát a szó legtágabb értelmében) értékközömbösnek nyilvánította, a gyakorlati filozófiát fenntartotta a morális elvek számára. Az elméleti gondolkodás számára semmi sem érintetlen tabu, itt nem lehetnek érintésveszélyes kérdések, föltéve persze, hogy az elméleti gondolkodás nem mond eleve ellent az egyetemes érvényű erkölcsiség parancsolatainak, melyeknek viszont a gyakorlati filozófia a foglalata. Hegel teljesen érvénytelenként söpörte félre az erkölcs és a filozófia közötti összefüggés puszta feltételezését is. Miként a filozófia történetéről szóló előadásaiban kifejtette, nemcsak egyik vagy másik filozófia, hanem a filozófia teljes egészében veszélyes vállalkozás. Aki hivatásszerűen a filozofálásra adja a fejét, annak ezt már eleve figyelembe kell vennie.

Tételezzük fel – Hegel nyomdokain haladva –, hogy a filozofálás erkölcsileg és politikailag egyaránt veszélyes vállalkozás. Hegel e tekintetben nem tett kivételt (például egyes filozófiák eleve veszélyesek, mások viszont mentesek a bűnbeesés lehetőségétől), mert feltételezte – én is ezt teszem –, hogy minden komoly filozófia lehet veszélyes mértékben, vagy legalábbis nem ugyanazon veszélyesen okokból használható, még ha nem is egyenlő mértékben, nem ugyanazon okokból és nem azonos módon.

Előfordult már, hogy a filozófia azzal hozta rossz hírbe magát, hogy művelői szellemi élvezetet találtak a mindennapi tudás és intuíció, a hagyományos hiedelmek, a régi szokások megbolygatásában. De ezen alighanem már túl vagyunk: a filozófiatörténet túlhaladt ezen. Mára ugyanis az elcsépeltségig általánossá vált a legkülönfélébb hagyományos életelvek és magatartásmódok, erkölcsi késztetések semmibevétele – mindennapi életünkben és a politikában egyaránt. A probléma a filozófiával kapcsolatosan többé már nem procedurális, hanem szubsztanciális. Nem az a lehetséges veszélyforrás, hogy valamilyen filozofálási mód megzavarja a morális késztetéseket, hanem az, hogy milyen morális indíttatásokat zavar meg; nem az, hogy nevetségessé tesz régi szokásokat, hanem az, hogy mifélék a gúny tárgyává tett régi

szokások. Pontosabban: a probléma a filozófiával ma már nem az, hogy rossz sugallatai vannak, vagy nem sikerül jobbakkal előállnia, hanem az, hogy valamennyi sugallatát (bármilyenek is) megfelelőnek és helyesnek állíthatja be, ráadásul egyazon partikuláris filozófia keretein belül nyilvánítván őket helyesekké. S itt mindegy, hogy az adott partikuláris filozófia antimetafizika vagy metafizika. Mintha a tiszta spekuláció önmagában vált volna a nagy megkísértővé, s ezt az alakváltozást bízvást nevezhetjük démonikusnak, hiszen bármiféle erő, amely mindent és mindennek az ellenkezőjét egyaránt képes és hajlamos helyesnek és igaznak beállítani, a lényege szerint démonikus.

Hegel álláspontja (amit, ismétlem, én is osztok) bizarrnak hangzik. Végül is a filozófiát, néha mint egyféle történelmet, tiszteletet parancsoló tudományos intézetekben tanítják, ahol a kiválóságot a lábjegyzetek számával mérik, olykor pedig mint szellemi tornát művelik, amikor is a kiválóságot azzal mérik, hogy valaki másokban mennyi ellentmondást fedez föl, és azokat mekkora ügyességgel tudja újabbakkal helyettesíteni. Megbecsülést érdemlő és a légynek sem ártó foglalatosságok ezek. Ráadásul harmonizálhatnak a bölcselkedés legősibb hagyományaival is. Semmi démonikus elem nincs a filozófiában, amennyiben mint egészet tanulmányozzák és szívják magukba az emberek, ha a végkövetkeztetéseket a hozzájuk elvezető érvelési móddal együtt sajátítják el, és ha a konklúziókba torkolló érvek eredeti szövegkörnyezetükben vannak a színen. Az ilyen elsajátítási folyamat eredményét valamely filozófia teljes (komplett) befogadásának neveztem. Ha valaki teljes befogadó, megtanulja, hogy egy állításból miként következhet egy igaz és korrekt konklúzió, de szigorúan csak az adott szövegösszefüggésen belül. Kialakulhat benne az a készség, hogy megcáfoljon (ha éppen úgy akarja) igazság-kijelentéseket azzal, hogy mintegy a különböző kontextusokon belülre helyezkedve, premisszákat elfogadva kérdéseket tegyen fel, és saját válaszokat keressen rájuk. A filozófia igazságai mindig csak valamely meghatározott logikai-vonatkoztatási rendszeren belül igazak, és e tudás gyakorlati elsajátítása pusztán spekulatív tevékenység. A tiszta spekuláció adta élvezet – legalábbis korunk embere számára – teljesen értéksemleges időtöltés. Filozofálni sem nem erény, sem nem vétek, morális szempontból nem helyes vagy helytelen. Ám ha így van – miért is ne lenne így? –, akkor milyen alapon gondolhatjuk, hogy egy új filozófia megalkotása erkölcsi

ítéleteknek is tárgya lehet? Amennyiben a szomszédomat nem ítélem – nem ítélhetem – el pusztán azért, mert ő Marx, Heidegger vagy Nietzsche követője, akkor mi jogosíthat fel engem arra, hogy erkölcsileg elmarasztaljam magukat a *maitre penseur*[21]-öket, vagyis a szomszédom vallotta filozófiák akármelyikének megteremtőjét?

Valamely filozófia teljes befogadása a voltaképpeni adekvát filozófiai befogadás. Ez mindaddig, amíg a spekuláció szintjén marad, értelmezések és újraértelmezések sorozatában zajlik. De a filozófia befogadása ritkán marad pusztán spekulatív. Ráadásul: minél jelentősebb egy filozófia, befogadása annál kevésbé korlátozódik a spekuláció síkjára. Az egymást követő értelmezésekben a filozófia minden teljes befogadását e filozófia részleges befogadásainak szivárványos tarkaságú körei övezik, miként a Szaturnusz bolygót a gyűrűi. E részleges befogadások egyaránt lehetnek esztétikaiak, tudományosak, etikaiak vagy politikaiak. De bármilyenek is, közös bennük az, hogy a filozófiát nem filozófiai célokra használják, legyenek ezek a célok akár teoretikusak, akár pragmatikusak vagy gyakorlatiak. Spekulatív síkon nézve a filozófiák partikuláris befogadási módozatai helyes (igaz) állításként ragadnak ki minden olyan állítást, amely szempontjaik szerint kapóra jöhet, holott a részleges befogadás folyamatában ezek az állítások ki vannak szakítva eredeti spekulatív szövegösszefüggésükből, s valami egészen másfajta, például egy konkrét, gyakorlati célhoz igazítva újrarendezett kontextusba vannak helyezve, azzal a kimondatlan előfeltevéssel, hogy ebben az új (gyakorlati) összefüggésben éppoly igazak és helyesek, mint az eredetiben (a spekulatívban) voltak. Ez az a pont, ahol a filozófia veszélyessé válhat. S ebben az eredeti értelmet eltorzító átrendezésben a filozófusok is tevékenyen közreműködnek. A filozófusok mindig is vágytak műveik részleges befogadására, s ettől még az sem riasztotta vissza őket, hogy a részleges befogadások folyamatában még egy filozófusfejedelem gondolatai is elsikkadhatnak. Az a filozófia, amely sohasem válhat veszélyessé, fabatkát sem ér, mert ez végtére is annak a tünete, hogy semmi olyasmit nem tartalmaz, ami képes felébreszteni a részleges befogadói figyelmét és lelkesedését.

Így jutunk ahhoz a paradoxonhoz, hogy a filozófia veszélyessé csak a részleges befogadás által válhat, ám a részleges befogadás(ok) nélkül a filozófia csak valamiféle keresztrejtvény marad. A második paradoxon: a

filozófia mint pusztán spekulatív tevékenység, teljesen közömbös a praxis világához fűződő viszonyában a filozófiát ennek ellenére gyakorlati célok igazolására is használják, amitől veszélyessé is válhat, kivált ha a filozófusok maguk is vágynak bölcseletük részleges befogadására. A filozófusok vonzódnak a veszélyes élethez, ugyanakkor nagy előszeretettel hivatkoznak ártatlanságukra. De csak ritkán vannak tudatában helyzetük (legalábbis két okból eredő) paradox voltának.

Az első magának a „veszélyes" minősítésnek az értelmezésével függ össze. Mire lehet egy bölcselet veszélyes? – merülhet fel a kérdés. A filozófusok vágynak filozófiájuk gyakorlati alkalmazására, mivel veszélyesek szeretnének lenni a helytelen, a veszélyes erők számára. Bárki, aki veszélyes a veszélyes számára, egy mélyebb értelemben ártatlan. Definíciónk szempontjából ez távolról sem helyteleníthető becsvágy. A filozófia valóban veszélyforrás lehet a gonosz erők, az ideológiai hazugságok, az önkény, a zsarnokság ellenében – és a filozófusok számára is. Ugyancsak fenyegetheti az önelégültséget, a politikai elvakultságot, az elnyomás, a zsarnokság, az erkölcsi hanyatlás megnyilvánulásait. De veszélyeztetheti az egyenlőség, az emberi méltóság, a demokrácia, az erkölcsi jóra való hajlam, a gyakorlati észszerűség és még sok egyéb igenlendő elv életerejét is. Röviden, a filozófia egyformán veszélyes lehet mindenféle helyes vagy helytelen irányú előzetes beállítottságra.

Másodszor a filozófia szempontjából minden filozófiai teoréma – egyetlenegynek a kivételével – magától értetődően hamis. Ha pedig így van, nyilvánvaló, hogy azok a gyakorlati alkalmazások, melyeket ezek a – hamis – filozófiák igazolnak, morálisan veszélyesek, politikailag gyanúsak lesznek. Mivel az ember számára a saját filozófiája az egyedül helyes – elvégre ettől éppen ez az övé –, a filozófusoknak bele kell törődniük, hogy műveik hatása elválaszthatatlan a részleges befogadásoktól. Mint filozófusoknak hinnünk kell abban, hogy ha saját filozófiánkat széles körben elfogadják és követik, akkor minden jóra fordul, vagy legalábbis elkerülhetjük a legsúlyosabb veszélyeket. És ha mégsem, akkor jön az, hogy más filozófusokat ültetünk a vádlottak padjára.

IV.

Egymás vádolása azzal, hogy bajt okoztunk, övön aluli ütés. Mert nem a filozófus az, aki a bajt okozza, hanem a filozófia részleges befogadója. A vád alá helyezés ugyanakkor teljességgel indokolt. Bár a filozófusok mindig valamilyen készen kapott befogadói közeget örökölnek, mintegy eleve adott alkotóelemekkel, amikor nekivágnak szellemi utazásuknak, már sejtik, hogy bölcseleti kalandozásaik végén milyen kijelentéseknek, állításoknak, képeknek, látomásoknak, intuícióknak kell (vagy kellene) helyesekként (igazakként) megjelenniük. A maguk kavarta forgószél átmenetileg elragadhatja őket, és a kutatás közben olyan horizontok is megnyílhatnak előttük, melyeknek útrakelésükkor még a puszta létezését sem gyanították, mégis a legmeghatározóbb végkövetkeztetéseik óhatatlanul megelőzik filozófiájukat. Legalapvetőbb elveiket ugyanis az „életből", a „gyakorlatból" közvetlenül merítik. Például még egyetlen erkölcsfilozófus sem talált ki maga erkölcsi normákat vagy maximákat, ezeket inkább személyes élettapasztalatukból vonták le, tisztították meg és helyezték filozófiájuk kontextusába. Senki sem volt oly tökéletesen tudatában ennek a körülménynek, mint Kant, aki a Szabadság tiszta gondolatát mindennapi tapasztalati élményeire, például egyszerűen a jó emberek létezésére vagy lelkiismeretük hangjára alapozta. Ez az, amiért a filozófusok szűnni nem akaró egymás elleni vádaskodása nem egészen övön aluli ütés. Jól ismerik ugyanis annak a játéknak a szabályait, melyet játszanak. Úgy érvelnek, hogy a befogadó csak azt tudja elővenni a neki fölkínált kalapból, amit a filozófus eredetileg beletett.

Morálisan voltaképp semmi rossz nincs abban, hogy a fő célpontokon, a spekulatív hiányosságok kimutatásán túl, a filozófiákat megbírálják a velük való gyakorlati visszaélésekért is. A két aspektust filozófiai szempontból nem lehet teljes egyértelműséggel különválasztani. Mindaddig, amíg a bírálatok a spekulatív gyakorlat szintjén maradnak, ugyanazt mondhatjuk róluk, mint minden filozófiai spekulációról: a gyakorlati élet szempontjából közömbösek. Amíg valaki mindössze spekulál, egy magában véve közömbös egynemű közegben tartózkodik. Ám mihelyst valaki a filozófust (a szerzőt) filozófiájával együtt kezdi támadni, akkor csupán tetteti azt, hogy a spekuláció homogén közegében maradt, ám valójában résztvevőként viselkedik, akire ugyanazok a morális normák vonatkoznak, mint minden más

résztvevőre. Hadd jelezzem néhány példán, mire gondolok! A filozófiai vitákban is törődnünk kellene például a másik ember érzékenységével, tisztelnünk kellene autonómiáját, az ítélkezéskor is méltányosságra kellene törekednünk. És itt morális szempontból teljesen lényegtelen, hogy a résztvevők (az az ember, aki értékítéletet mond a másik jelleméről vagy tettéről, és akinek a jellemét vagy tetteit meg kell ítélni) történetesen különböző filozófiák részleges vagy teljes befogadói, és ilyen minőségben cselekednek. Ez a minősítés mindkét utat elvágja. Még abban az esetben sem lehet az igazságos erkölcsi ítéletet kiterjeszteni egy filozófiára, ha megalkotója az életben erkölcsileg kifogásolhatóan viselkedik, mivel a filozófia művelése pusztán spekulatív, így ebből az irányból nem minősíthető vállalkozás. Végül, mivel egy filozófia elvetése vagy bírálása azáltal, hogy rámutatunk azokra a veszélyekre, melyek befogadásából eredtek vagy eredhetnek, szintén pusztán spekulatív gyakorlat, s így gyakorlati szempontból maga is közömbös, ezért az ilyen kritika magában véve nem érdem. Mások morális tévelygéseit még alapos kritikai elemzésnek alávetni sem erény, hacsak a szerző nem teszi ki magát e tettével (vagy ennek következtében) negatív szankcióknak. De ez utóbbi esetben sem a helyes véleménynek fogunk erkölcsi hitelt adni, hanem a civil bátorságnak, az erkölcsi erénynek. A helyes vélemény pusztán *recta ratio* az elméleti érvelésben úgy filozófiai, mint mindennapi aspektusból.

Még ha lehetséges volna is egy morálisan és politikailag tökéletes filozófiai elmélet (amit nem hiszek), ezt sem lehetne teljességgel megvédeni a veszélyes befogadástól. Kant cáfolta azt a nézetet, hogy „ami igaz az elméletben, az még mindig irreleváns lehet a gyakorlatban". Az alábbiakat e cáfolat részleges bírálatának szánom. Az a kísérlet ugyanis, hogy a biztonságot tökéletessé tegyük, mindig visszafelé sül el, mivel a valóságos élet-gyakorlatban semmi sem tökéletes morálisan, és soha nem is lesz az: az ember spekulatív szinten meg tudja találni azt az egyetlen elvet, melyre a gyakorlatban támaszkodhat, de a voltaképpeni gyakorlatban az elv még mindig kudarcot vallhat, ha valamiféle biztos útmutatást várunk tőle legjelentősebb döntéseinknél. Ez az, amiért még az a filozófia is, amelyik minden tőle telhetőt megtesz, hogy morálisan tökéletes legyen, a gyakorlati alkalmazása során alkalomadtán veszélyessé válhat.

Semmi sem szemléltetheti jobban ezt a dilemmát, mint Kant filozófiája. Mind morálisan, mind politikailag százszorosan túlbiztosított filozófiája is nyújthat hamis, sőt rossz maximákat. Esetleg épp belső túlvédettsége miatt. Kezdjük az alapokkal! A kategorikus imperatívusz nem enged meg semmilyen kivételt. Kant erkölcsfilozófiája nem válhatott volna konzisztenssé, tisztaságát nem tudta volna megvédeni a szennyező beszűrődésekkel szemben egy ilyen abszolút parancs nélkül. Mégis, Kant maga mutatta meg nekünk, hogy a „nincs kivétel" abszolút maximája hogyan torkollhat rosszba, ha a gyakorlatban alkalmazzuk. Az igazság kimondása alól, ha következetesek vagyunk, nincs kivétel. Ezért a leendő gyilkosnak is meg kellene mondanunk, hogy kiszemelt áldozata a házunkban rejtőzik. (Ez a gyilkos a titkosrendőrség ügynöke is lehet.) Vagy: sohasem lenne szabad lázadnunk a zsarnok ellen, mivel nem kívánhatjuk, hogy a lázadás egyetemes törvény legyen. Ezt természetesen nem kívánhatjuk, mégis vannak helyzetek, amikor éppen a lázadás az erkölcsileg helyes, és mindenki, aki az ellenkezőjét tanácsolja, morálisan helytelen álláspont mellett érvel. Kantnak elméletben igaza van. Erkölcsfilozófiája elmélyül és meggyőzővé válik azáltal, hogy a morális törvények alól nincsenek kivételek. Hogyan is lehetnének kivételek, ha egyszer van törvény? És mégis: erkölcsi érzékünk azt sugallja, hogy bizonyos helyzetekben kivételt kell tennünk, alkalmanként igenis inkább az erkölcsi érzületünkre kell hallgatnunk, mivel a konkrétat, az egyedülállót, az egyest nem lehet gépiesen, s emiatt az erkölcsi vétkezés kockázata nélkül alávetni az egyetemes követelményeknek. A phronesis{22} morális érvénye nem hatálytalanítható. Elvetésének indítványozása még akkor is veszélyes lenne, ha mögötte finom erkölcsi szándékok húzódnának meg.

Remélem, egyetlen olvasóm sem jut a fentiekből arra a következtetésre, hogy beállok azok kórusába, akik Kantnak is felróják Auschwitzot vagy a Gulágot. Ellenkezőleg, Kant – amennyire ez emberileg egyáltalán lehetséges volt – védte filozófiáját attól a veszélytől, hogy a rossz maximák képviselői kisajátítsák. (Sokkal kisebb erőfeszítést igényel Hobbes-t, Nietzschét, sőt Hegelt is rossz célra használni, mint Kantot.) Mindössze azt kívántam az ő példáján jelezni: még a legnagyobb formátumú filozófia is ki van téve a helytelen alkalmazás veszélyeinek. Bármit teszünk is valamely filozófia „tisztán tartása" végett, sohasem zárhatjuk ki egyszer s mindenkorra annak a

kockázatát, hogy lehetnek, akik az eredeti szándékoktól eltérően használják.

E rövid kitérő után hadd hangsúlyozzam ismét, hogy a filozófia, mint spekulatív gyakorlat, etikailag önmagában közömbös. A filozófia művelése által senki sem vállal valamiféle morális felelősséget. De a filozófia veszélyes is, és (valamiképpen) veszélyessé válnia – az egyik előre látható, épp a filozófia létéből eredő következmény. Az elemi erkölcsi érzék megköveteli, hogy az ember vállalja a felelősséget tettei belátható következményeiért. A filozófia azonban nem személy, hanem objektiváció, s mint ilyen nem vonható erkölcsileg felelősségre. De a filozófus, mint szerző, személy – s ekként (morálisan) felelős (vagy inkább az kellene, hogy legyen) tetteinek belátható következményeiért.

V.

A filozófia veszélyes célokra is felhasználható – mindössze ennyi az, amit tudván tudhatunk. De azt már nem láthatjuk előre, hogy fel is használják-e ilyen célokra, avagy sem. Abban sem lehetünk bizonyosak – teljességgel legalábbis sohasem –, hogy a jövőben az adott filozófia kire hozhat veszélyt, mi ellen vagy minek az érdekében lehet (helytelenül) felhasználni. Ismétlem, a filozófiai gondolatok és maximák hozzájárulhatnak a zsarnokok, az önkényuralmak, a paternalista hatalom elitjének bukásához, az öngyilkos közöny és a barbár önelégültség legfélelmetesebb ellenségeivé válhatnak, de ugyanakkor megronthatják az ép erkölcsi érzéket, segédkezet nyújthatnak a civilizált barbarizmusnak és a politikai korrupciónak is.

Amikor a „következmény” fogalmát használjuk, az előretekintő és nem a visszamenőleges felelősség problémáját feszegetjük. A kérdés ugyanis itt nem egyszerűen az, hogy az ember felelősnek tekintendő-e tettei bizonyos következményeiért, hanem az, hogy mielőtt valamilyen cselekvésre vállalkozik, köteles-e tettének valamennyi elvileg lehetséges, kiszámítható következményéről információkat gyűjteni, és ezeket számításba venni. Továbbá: vajon elégséges erkölcsi alap-e a cselekvéshez az a vélekedés, hogy az adott tett következményei a legkedvezőbbek lesznek? Természetesen, a következmény-etika mind erős, mind gyenge változatában egyet fog érteni a visszamenőleges

felelősség kérdésében. Ha adottságnak tételezzük, hogy egyetlen cselekvés összes lehetséges következményét nem lehet előre látni, a cselekvőt sem tarthatjuk morálisan felelősnek tette következményeiért.

Amit viszont minden filozófus előre láthat, az az, hogy (ártatlannak tűnő) nyelvi játékuk nyitva áll az olyan befogadók előtt, akik veszélyes célokra is felhasználhatják őket. Ám azt, hogy (a jövőben) ez az alkalmazás kire lehet vagy lesz veszélyes, nem láthatják előre. Ez a veszélyforrás (az erős konzekvencializmus szellemében) csak úgy küszöbölhető ki, ha visszavonulunk magának a műfajnak, a filozófiának a terepéről. De a filozófia művelésének önkéntes feladása egyenértékű a lemondással a világértelmezés összes lehetséges következményének – és nem csak a rosszaknak – a végiggondolásáról is. A filozófusnak igazából sejtelme sem lehet róla, hogy a jövőben (művéből) mit tartanak majd morálisan és politikailag üdvösnek vagy ártalmasnak. Platón nem láthatta előre szicíliai terveinek összeomlását, bár esetleg láthatta volna, de arról, hogy az üldözöttek a XX. században vigaszt és erkölcsi bátorítást meríthetnek a szókratészi párbeszédekből, a leghalványabb sejtése sem lehetett.

A filozófia reprezentatív alkotásai gyakorlatilag halhatatlanok. Éppúgy, mint a reprezentatív filozófiai tendenciák, iskolák, fogalomrendszerek, még akkor is, ha az őket képviselő művek nem örökkévalóak. S pusztán ilyen meggondolásból lényegtelen most számunkra az erős konzekvencializmus. Persze, nem hasonlíthatjuk ezt össze az esemény – következmény végtelen láncolatának történetével, mivel a következmények láncolata nem foglalja magában az eredendő forrást, holott a filozófiában épp a kiinduló tett (az eredeti szöveg) az, melyet a beszédaktusokban (gyakorlati célokra) ad infinitum értelmeznek és újraértelmeznek. A szövegmagyarázók teljes mértékben figyelmen kívül hagyhatják azt a körülményt, hogy a részleges befogadások révén ugyanennek a szövegnek a különféle értelmezései események ösztönzőivé és alkotóelemeivé válnak-e, és ha igen, akkor mikor és hogyan.

Hadd ismételjem meg: a filozófusok gondolataik nagyon kevés végső következményét látják előre. Ebből viszont az következik, hogy a filozófus szerzőként nem visel morális felelősséget filozófiájának (jövőbeli) befogadásáért. De mi a helyzet filozófiájának előre látható következményeivel? Bár a filozófus nem felelős (morálisan) szakmája

műveléséért és azokért a veszélyekért, melyek belőle fakadnak, még mindig felelős lehet bizonyos konkrét veszélyekért, következésképp filozófiájának némely – előre látható – konkrét értelmezéséért és részleges befogadásáért. A korábbiakban már rámutattam arra az itt rejlő elméleti nehézségre, hogy a filozófiában a „következmények láncolata" eltér az „események láncolatától". Ha a kezdeti, az események (és cselekvések) láncolatába belépő cselekményről beszélünk, akkor az előre látható és a közvetlen következmények jórészt egybeesnek. Közvetlenen mind térbeli, mind pedig időbeli közelséget értek. Az előre látható következmények az általánosság szintjén megfogalmazva azok, amelyek közvetlenül a szóban forgó cselekvésből erednek, minthogy az együtt ható tényezők ritkák és többnyire szintén jól ismertek. A filozófiában viszont ez másként van. A szövegek értelmezése révén közvetlen következmények eredhetnek egy gondolatból kétezer évvel annak megszületése után is. Így az előre látható következmények (a filozófiában) nem kizárólagosan a közvetlenek, nem szükségszerűen a legjelentősebbek, mint egyébként. A problémát Rorty fogalmaival (a filozófiák már nem veszélyesek, mert liberális demokráciában élünk) oldhatnánk meg, feltéve persze, hogy egyáltalán van esélyünk igaz állítások megfogalmazására a jövőt illetően (vagyis van esélyünk az öröklétre), ami természetesen képtelenség.

Mielőtt cselekedni kezdenénk, az előre látható következményeket – a legközvetlenebbeket is – figyelembe kellene vennünk. Ha a rossz következménynek erős a valószínűsége, akkor le kellene mondanunk a cselekvésről. De fölöttébb kérdéses, hogy ugyanez vonatkozik-e egy nyelvi játékra is, melynél az előre látható és a legfélelmetesebb (vagy a közvetlen) következmény nem esik egybe. Mondhatom-e a filozófusnak, miután filozófiáját rossz maximák kitárgyalására használták fel, hogy mivel – esetleg – ezt előre láthatta volna, nem lett volna szabad megalkotnia gondolatrendszerét? (Analógiánkkal szólva: nem kellett volna belevágnia ebbe a cselekvésbe.) Ez a kérdés Marxra még inkább érvényes, mint Heideggerre, és a fönt említett okból (az események láncolata és az értelmezések láncolata közötti különbség miatt) nemleges választ kellene adnunk rá.

De az a morális érzék sugallta kérdés, hogy felelősségre vonhatók-e a filozófusok bölcseletük végső veszélyeiért, mégsem söpörhető félre egy könnyed mozdulattal, mivel még ha nincs is a jövőbe kivetíthető

felelősség, a visszamenőleges akkor is fennállhat. A filozófusok személyként természetesen szembekerülhetnek filozófiájuk morális és politikai következményeivel, persze csupán azokkal, amelyek még életük során fölbukkannak, de ezek akkor – és csak akkor – vethetők a szemükre, ha spekulatív, egzisztenciális, politikai vagy más érdekeik miatt filozófiájuk veszélyes befogadásával nem szállnak szembe. A felelősség vállalása azonban nem követeli meg magának a filozófiának a módosítását. Ahogy a tragikus hős, barátainak és ellenségeinek holttestét megpillantva, kétségbeesetten felkiált („Én nem ezt akartam!"), a filozófus sem tehet mást ilyen esetekben. De ha ezt elmulasztja, az emberek okkal és joggal hihetik, hogy a rossz következmény egybevág a filozófus tulajdonképpeni akaratával, hogy tehát filozófiáját helyénvalóan értelmezték és alkalmazták. Valamely filozófia egyik vagy másik értelmezésének hitelességét tagadni az elméleti ész dolga, de egy olyan személy hitelességét tagadni, aki elmulasztotta elítélni a helytelent, a rosszat mint rosszat, a gyakorlati ész feladata. Korábban már említettem: az az általános filozófiai gyakorlat, hogy elítéljük mások filozófiájának morális veszélyeit – akár helyes ez az ítélet, akár helytelen –, nem erkölcsi érdem, kivéve, ha ehhez civil bátorságra volt szükség. De ahhoz, hogy szembeszálljunk saját filozófiánk veszélyes értelmezéseivel, mindig bátorságra van szükség, különösen akkor, ha ezek népszerűek, és ha a szembeszállás veszélyt hozhat személyünkre és (vagy) pozíciónkra.

Általános erkölcsi normákkal nem lehet előírni, hogy mit kellene tennie a filozófusnak (természetesen életében) avégett, hogy elháríthassa filozófiája legitimációs eszközként való felhasználását. Az erkölcsi tűréshatárokat ebben a tekintetben főként a filozófus személyes morális és politikai meggyőződése határozza meg. Korunk közfelfogása méltatlankodik, ha a tűrési küszöb szűkre szabja a teret a szabad értelmezések számára. Az értelmezési szabadságot erősen korlátozó felfogás a mi szemünkben – fundamentalizmus, s ez a voltaképpeni fundamentalizmus. Én így a következő maximát ajánlanám: a filozófusoknak tiltakozniuk kell filozófiájuk minden olyan részleges befogadásból származó fölhasználása ellen, melynek során e befogadók népirtásra, tömegmészárlásra, faji megkülönböztetésre is alkalmas eszközöket próbálnak filozófiájukból kovácsolni. (Ha ezt elmulasztják

megtenni, akkor erkölcsi felelősséget viselnek a filozófiájuk befogadásából eredő következményekért.)

Ez egy minimalista norma, melyet – mint a lehető legenyhébb ethosz egyetlen közös normáját – általánosabb alkalmazásra ajánlanék, s remélem, ekként el is fogadható. Itt a „lehető leggyengébb ethosz elve" helyettesíti a következmények számonkérhetőségének elvét. A lelkiismeret persze azt sugallja, hogy a filozófusnak még sok egyéb esetben és helyzetben kellene tiltakoznia, de szigorúbb javaslattal nem merek előállni. A végső döntés itt, mint ahogy majdnem minden más esetben is, magától a szerzőtől függ. Sok más szituációhoz hasonlóan, az ember tévútra léphet akkor is, ha túl sokat, s akkor is, ha túl keveset tesz. A túl sok fundamentalizmusba torkollhat, a túl kevés az erkölcsi felelőtlenség és a gyakorlati (nem szükségszerűen filozófiai) nihilizmus előtt húzhatja föl a sorompót. Így a sokszor visszaélésekre használt *phronesis* lehet az a morális közvetítő, melyre e kérdésben a leginkább támaszkodhatunk.

VI.

A gyakorlati ész súgja meg számunkra, hogy mit helyes cselekednünk. A lelkiismeret az érzületünkké vált erkölcs, a gyakorlati ész sugallataiban való involváltságunk megnyilvánulása.

Amit gyakorlati észnek nevezünk, az természetesen nem tapasztalati tény, hanem egy filozófiai fogalom (egy eszme), mely meghatározott irányba tereli és néhány filozófiában is a gyakorlat és viselkedés jelentősebb személyes és személytelen morális összetevőit. Mind a morális intuíciók (morális érzések), mind a normák (mint például a szokások, az általános cselekvési vezérfonalak, az imperatívuszok, a maximák stb.) a morál egészének alkotóelemei. Ahogy a morális érzések lehetnek cselekvési indítékok és misztikus (gnosztikus) jellegűek, a normák szintén működhetnek mind indítékokként, mind vélelmekként. A modern időkben megnövekedett az erkölcsi normák episztemikus szempontjának fontossága, mivel egyes normák jóváhagyása és megerősítése fokozottan problematikussá vált.

A filozófia morális és politikai felelőssége körüli vita egyben a gyakorlati észről folytatott vita is. Tételezzük föl, hogy a jelenlegi

polémia minden résztvevője egyetért abban, hogy még ha másként értékelik is a gyakorlati ész tekintélyét, a népirtást, a tömegmészárlást és a faji megkülönböztetést a leghatározottabban el kell utasítani. A morál három jelentősebb összetevője közül a filozófusok általában egyet szoktak kiemelni, erre hárítva azt a feladatot, hogy feltartóztassák a legnagyobb morális veszélyeket. Az egyik filozófus az egyetemes normákra és ezek egyetemes alkalmazhatóságára fogad, a másik a liberális demokrácia intézményeire, a harmadik pedig a jó mindennapi morális érzületeire teszi tétjét. Nos, szerintem mind a három fogadó biztosan vesztes lesz, mivel vagylagossága miatt maga a fogadás rossz. De még ha valaki a gyakorlati ész mindhárom összetevőjére fogad, akkor is vesztesként végezheti, jóllehet így legalább van némi esélye a győzelemre. Vessünk külön-külön egy rövid pillantást mindhárom összetevőre!

Morális intuícióink származékosak, azaz poszt-kognitívak, miképpen majdnem minden intuíciónk ilyen. Előbb meg kell, hogy tanuljunk bizonyos erkölcsi fogalmakat, viselkedésmintákat, a tudatunkba kell véződnie annak, hogy kötelességünk eleget tenni meghatározott erkölcsi elvárásoknak, és csak ezután fejlődik ki bennünk a morális érzék. Vagyis erkölcsi normák nélkül nincsenek erkölcsi intuíciók sem.

Ám a morális intuíciók, ha már egyszer kifejlődtek, sokkal megbízhatóbb erkölcsi útmutatónak bizonyulnak, mint a puszta okoskodások, különösen a legelemibb erkölcsi helyzetekben, s akkor, ha gyors döntést kell hoznunk. Ez az, amiért (többek között) Rousseau azt hitte, hogy a részvét velünk született, mintegy ösztönös érzés. Embertársunk szenvedésének puszta érzékelése elementáris erővel hat tudatunkra (lelkünkre), így késztetést érzünk arra, hogy enyhítsük szenvedéseit. A részvét (könyörület) e sajátos ereje a totalitarianizmus fő ideológusai számára sem volt ismeretlen. Terveik megvalósítása során épp az egyik legkomolyabb buktatónak tartották. Ezért különféle maximákat találtak ki, melyeknek arra kellett volna szolgálniuk, hogy az emberek engedjék el fülük mellett a szánalom hangjait, tekintsék a részvétet az emberi gyengeség jelének, melyet hősiesen le kell küzdeni, melyen túl kell lépni. Erkölcsi szörnyszülöttek fölemlegetése helyett inkább egy Leninről szóló anekdotával szemléltetem a föntebbieket. Emberként, morálisan Lenin nemhogy rossz, de kiemelkedő személyiség volt az átlaghoz képest. Egyszer azt mondta, azért fél meghallgatni

Beethoven *Apassionatá*ját, mert a szonáta fokozza benne a vágyat, hogy megsimogassa az embereket, de – folytatja – most arra van szükség, hogy a fejükre üssünk, majd hozzáteszi: a mi feladatunk valóban nagyon nehéz. E történet szerint a norma azt parancsolja, hogy könyörtelenek legyünk, hogy győzzük le morális érzéseinket.

Az egyetlen velünk született erkölcsi érzés a szégyenérzet, de a szégyenkezés tárgyát (azt, amiért szégyenkezünk) tanulnunk kell. Az elemi szégyenérzet nagyon erőteljes lehet, ha a cselekvés közösségünk hatósugarán belül megy végbe. Szégyelljük magunkat a szomszédaink előtt, de nem nagyon restelljük magunkat ismeretlenek körében, valamely vadidegen környezetben. Ez az oka, hogy elemi szégyenérzetünket rendszerint könnyebb helytelen vagy rossz maximákkal elaltatni, ha kilépünk szűkebb környezetünkből, mint a részvét vagy a könyörület érzését.

A fenti tapasztalatokból nem lehet egysíkú következtetéseket levonni. Vagy inkább: több következtetést is levonhatunk, de egyik sem fog kielégíteni bennünket.

Mivel a fogalmi tisztázottság bizonyos foka az elemi erkölcsi intuíciók kifejlődésének egyik előfeltétele és a szégyenérzet tárgya társadalmilag (konceptuálisan) adott, az univerzalistáknak igazuk van. Hogy egy embert erkölcsi érzéke jó cselekedetekre vagy ítéletekre vezérli-e, ez nagymértékben annak a normának vagy koncepciónak a jellegétől függ, amelyet erkölcsi fejlődésének a legelején befogad. Ha valaki például azt tanulja meg, hogy csak a saját kasztjának tagjai érezhetik ugyanazt a fájdalmat, amit ő, akkor nem fogja kiterjeszteni a könyörület spontán érzését a birtokának kerítésén kívül élő emberi lényekre, hacsak nem megy át egy újratanulási folyamaton. Vadászkutyája szenvedése sokkal erősebben érintheti az arisztokrata erkölcsi érzékét, mint egy társadalmilag alatta lévő emberé. Másrészt, ha elfogadnánk azt a tézist, hogy csak azok az erkölcsi normák érvényesek, melyeket racionális érvekkel támasztottak alá, akkor fel kellene adnunk mindennapi erkölcsi intuícióinkat. Az ördög ugyanis jól érvel, ám az erkölcsi érzékek gyakran nagyobb ellenállást tanúsítanak a rosszal szemben, mint az észérvek. Könnyebb a rosszat igazoló maximákat jókkal helyettesíteni, mint legyőzni a jó erkölcsi intuíciókat és érzékeket. Emiatt oly kockázatos elbizonytalanítani a mindennapi intuíciókat (amelyek inkább a hagyományokból nőttek ki, s nem a racionális fejtegetésekből), azzal a

követelménnyel, hogy erkölcsiségüket racionálisan igazolják, hogy mutassák be jogosítványukat, melyet csak azok számára állítottak ki, akik már letették – egyetemi szinten – az erkölcsbölcseleti vizsgát.

Azok a szerzők (és egyben cselekvő emberek), akik bizalmukat a liberális demokrácia intézményeibe vetik, szintén jó ügyet szolgálnak. Ők Kant tekintélyére hivatkozhatnának (ha akarnak), mondván, hogy a helyes politikát kizárólag olyan intézményrendszer szavatolhatja, melynek keretében még az ördög is kénytelen lenne jóravaló személyként viselkedni. De Kant a törvény doktrínájához hozzákapcsolta az erények doktrínáját. Bárhogy vélekedjünk is „doktrínájáról", nem vitatható, hogy valóban kitölti azt a helyet, melyet az igazság valamennyi múlt- és jelenbeli elmélete üresen hagyott. A politikai alternatívák és a politikai gyakorlat számára egyaránt a liberális demokrácia intézményei kínálhatják a legmegfelelőbb keretet. Ugyanakkor az életformáknak semmilyen keretet sem nyújtanak. S itt térek vissza Rorty problémájához. Kétségkívül jó dolog, hogy az állam nem sokat törődik magánerkölcseinkkel, sőt még a közerkölccsel sem. Ám az emberek közötti erkölcsi kötelékek felbomlása esetén a liberális-demokratikus intézményeket sem lehetne folyamatosan fenntartani. Természetesen, ha a mindennapi erkölcsi intuíciók érintetlenek, akkor képesek lehetnek újrateremteni önmagukat, de erre nincs biztosíték. Lehet, hogy a radikális kultúrkritikák túlhangsúlyozták a (poszt)modern világ erkölcsi könnyelműségét és a kulturális hanyatlást, ennek ellenére a civilizált barbarizmus fenyegetését nem törölhetjük egyetlen könnyed mozdulattal történelmünk valós lehetőségei közül.

Vannak kortársaink, akik erkölcsileg helyesen akarnak cselekedni. Ez a szándékuk azt jelenti, hogy a gyakorlati ész és lelkiismeretük irányítására kívánnak hagyatkozni. Az az ember, aki a helyes utat akarja választani, elkerülhetetlenül beleütközik a kérdésbe: mi a helyes számomra? E kérdésre sokszor nincs teljesen kielégítő válasz. De a mindennapi intuíciók, az egyetemes normák és a liberális demokráciák politikai gyakorlata útmutatást adnak a felelethez. A mindennapi intuíciók a hagyományokra, például az empirikus univerzálékra, helyi szokásokra, vallási és filozófiai ideákra, ösztönös megérzésekre és a gyakorlatra – vagy inkább mindezek keverékére – támaszkodnak. Az az ember, aki helyesen akar cselekedni, mindhárom morális forrásból merít: a motivációk egészén belül ezek részaránya személyes

elkötelezettségétől, életformájától és az előtte álló erkölcsi probléma jellegétől függ.

Nem túl egyszerű, de nem is megoldhatatlanul nehéz, hogy kidolgozzunk egy olyan erkölcsfilozófiát, mely mindhárom forrásból merít, és szintetizálja őket. De ez nem az a konklúzió, melyhez e dolgozat keretén belül szerettem volna eljutni.

VII.

Mindenekelőtt hadd összegezzek röviden néhány előzetes következtetést. A filozófia közömbös, bár veszélyeket is rejtő diszciplína. A filozófusok életük során felelősséget viselnek filozófiájuk (helytelen) politikai és morális felhasználásáért, akár felemelik a hangjukat a gondolataikkal való visszaélések ellen, akár hallgatólagosan eltűrik azokat. A saját filozófiánk veszélyes következményeivel való szembenézés a morális relevancia gyakorlata, míg a mások filozófiájának veszélyes következményei elleni fellépés általános filozófiai gyakorlat, és mint ilyen közömbös.

A filozófusok nagyon is jól tudhatják, hogy a filozófia közömbös, ám ennek ellenére továbbra sem fogják megtartóztatni magukat, hogy mások filozófiájának az elméleti hiányosságain túl – legalábbis az akadémia falain kívül – annak lehetséges erkölcsi és politikai veszélyes következményeit is elmarasztalják. Ebben a játékban valamennyien részt veszünk. S ez az, amiért a filozófia aszociális szociabilitásunk tükörképe. De ennél a pontnál meg kell jegyeznem valamit. A filozófusoknak igazuk van, amikor egymást ily módon is kritizálják, cáfolják és elítélik. Mi több, joguk van hozzá. Igen, mert a filozófia voltaképpen veszélyes vállalkozás. Ez persze nemcsak a filozófiára jellemző, hanem minden más vállalkozásra is. De mivel a filozófia hajszálpontosan rámutat minden más vállalkozás veszélyeire, csak akkor igazságos és fair, ha a saját nyelvi játékaival sem tesz kivételt. Igaz, a filozófusok elsősorban a mások filozófiájában – és nem a sajátjukban – rejlő veszélyt tárják föl, ám mivel ebben a játékban minden filozófus részt vesz, együttesen végül az összes filozófiában megbúvó lehetséges (előre látható) veszélyt feltárják, és a befogadó rendelkezésére bocsátják.

Az észszerű politika és az erkölcsi tisztesség mindhárom fő tétele elvileg azonos súlyú, még akkor is, ha némely esetben az egyik nagyobb szerephez jut, mint máskor szokott. Azok a filozófiák, melyek a három közül bármelyiket is komolyan veszik, jó ügyet szolgálnak. Akkor is jó szolgálatot tesznek, ha rámutatnak arra a lehetséges veszélyre, mely abban rejlik, hogy a három közül egyet kiemelnek, a másik kettőt pedig elhanyagolják. De ha egy filozófia részleges befogadóit időlegesen magával sodorja értelmezésük „abszolutizálása", erkölcsileg és politikailag ez sem változtat azon, hogy az adott filozófia nyitott marad többféle befogadás előtt, közöttük az abszolutizálásra irányuló törekvések lerombolása előtt is. Végül a filozófusok azzal is jó ügyet szolgálnak, ha tudatosítják, hogy felelős (morális) személyként és állampolgárként elhátrálhatnak filozófiájuktól anélkül, hogy mint filozófusok feladnák abszolút filozófiai elkötelezettségüket.

Felelős (becsületes) személyként és polgárként a filozófusoknak ki kell lépniük saját filozófiájukból, olyan cselekvővé, morális és politikai közvetítővé kell válniuk, akik szintúgy részleges befogadói a filozófiának, beleértve a saját filozófiájukat is. Röviden már tárgyaltuk az „elmélet" és a „gyakorlat" közötti különbséget. Az erkölcsfilozófia megengedheti magának, hogy figyelmen kívül hagyja a *phronesis*t, ám a gyakorlat ezt nem teheti. A filozófusok, ha személyes életükben megkerülik a *phronesis*t, vagyis abszolútumaikat közvetlenül átültetik a gyakorlatba, akkor csak a jó szerencse mentheti meg őket attól, „hogy jó szándékú eszközökké váljanak a gonosz erők szolgálatában" (Sartre-nak például nagy szerencséje volt). Amikor Foucault bekapcsolódott a börtönreformért vívott küzdelembe, bizonyára tudatában volt annak, hogy ez a gyakorlat nem következik filozófiájából, ennek ellenére vállalta a harcot, mert ezt tartotta helyesnek, úgy gondolta, hogy ezt meg kell tennie. Megemlíthetjük Habermas esetét is, aki jelentős erkölcsi és politikai ügyekben is kész volt fölemelni a szavát. A filozófusnak mint egyénnek lehet igaza vagy tévedhet is, mint mindenki más, aki cselekszik vagy vitázik: épp ez az, ami példaadó, mivel nem filozófiájából következőleg elkötelezett, hanem mint személy, aki történetesen hivatásszerűen műveli a filozófiát. A „philosophe engage"{23}-nak (filozófusként) mindig igaza van, hiszen mindent úgy tett, hogy az saját filozófiájának keretein belül helyes legyen, és így majd valóra váltja „igazságát", ezzel szemben a filozófus, mint elkötelezett

személy, meghallgatja mások ítéletét, figyelembe veszi a szituációt, az időt és a helyet, s tudatában van kettős felelősségének. Filozófusként saját abszolútumaihoz ragaszkodik (a filozófia keretén belül a relativizmus egy sajátos abszolutista beállítódás), de személyként és állampolgárként megtanulja azt, hogy a másik ember nézeteit is magáévá tegye, és élettapasztalatának hogyan szerezzen érvényt. Az univerzalisták tekintetbe fogják venni a mindennapi intuíciókat és gyakorolják a *phronesis*t, a mindennapi erkölcsi érzék hívei a liberális demokrácia intézményeit fogják méltányolni, a polgári erények képviselői lesznek, és legalább egy általános érték iránt elkötelezik magukat, s végül a liberális demokrácia – kissé szkeptikus – szószólói támaszkodni fognak mind a hagyományos erkölcsi intézményekre, mind pedig az univerzalista igényekre. Ám filozófusként – visszaülve az íróasztalukhoz – járják tovább a saját egyedülvalóan helyesnek tekintett útjukat, és megvetéssel vagy csúfondárosan rántják le a leplet az összes többi paradigmáról. Jó-e ez, vagy rossz? – nincs értelme firtatni. Ez ugyanis az egyedüli járható út a filozófiai spekuláció dzsungelében.

A játéknak egyetlenegy konkrét betartandó erkölcsi szabálya van, melyet utoljára említek: amíg a filozófus nem tett valami erkölcsileg erősen kifogásolhatót, addig filozófiája veszélyes implikációinak elutasításával együtt nem kellene a személyt is elutasítani – ilyenkor még a személy címkézése sem indokolt. És viszont: ha a személy valami erősen kifogásolhatót tett is, a rá kimondott erkölcsi ítéletet filozófiájára – mint egészre – nem szabad kiterjeszteni, mivel az elméleti és a gyakorlati ítéletek minőségileg különbözőek. Már csak a fundamentalisták foszthatnak meg bennünket attól a jogunktól, hogy egy filozófia és egy filozófus erkölcsileg kifogásolható magatartása vagy tette közötti lehetséges kapcsolatot kimutassuk. Az egyik legrégibb tan vagy meggyőződés újragondolását megtiltani – színtiszta fundamentalizmus. A premodern filozófia magától értetődőnek tekintette, hogy a filozófus „megéli" filozófiáját. Vajon még mindig ezt teszi? Igennel is, nemmel is válaszolhatunk a kérdésre, de egyet nem tehetünk: nem vonhatjuk kétségbe a filozófia jogát arra – lévén ez már önmagában filozófia-ellenes gesztus –, hogy ezt a kérdést újra és újra fölvesse, és valamiképp megpróbáljon válaszolni is rá.

Stébel Éva fordítása

Mózes, Hszuan-Csang és a történelem

Freud *Mózes és az egyistenhit* című nagyszerű esszéjében azoknak a hősöknek a pusztulástól való csodaszerű megszabadításáról elmélkedett, akiket a sors azonnal születésük után arra szánt, hogy mítoszok főhősei legyenek. A sok, bár véges számú motívum közül, melyek néhány tipikus mintává szövődnek az ilyen történetekben, Freud a Mózessel kapcsolatos „igazság" keresésében három mitológiai állandóra összpontosít. Először is, Mózest, Oidipusztól eltérően, nem azért hagyták sorsára, hogy meghaljon, hanem azért, hogy éljen. Másodszor, „vízből halászták ki" (nem a sivatagból vagy egy szikláról mentették meg). Harmadszor, egy másik család nevelte föl, de „igazi" családjához a visszavezető utat meg kellett találnia. Mint ahogy az jól ismert, Freud ezeknek a mitológiai mintáknak a kombinációiból arra következtetett, hogy Mózes olyan egyiptomi volt, aki Egyiptom akkoriban elnyomott monoteista kultuszát megpróbálta beleplántálni Izrael faragatlan népébe. A továbbiakban nem ez a merész értelmezés érdekes számunkra, hanem Freud módszere. Freud azt feltételezte, hogy tökéletes illeszkedés volt – annak kellett lennie – a mitológiai nyelv és a történelmi igazság között. Ha ugyanaz a motívum két mitológiai elbeszélésben is megjelenik, az természetesen ugyanazt a történelmi vagy „valóságos" történetet vagy tényt helyettesíti. Ez az „illeszkedés" akkor fejthető meg, ha már megismerkedtünk a torzítás, az átfordítás, a fortély mintáival; tudattalanunk munkájával.

Századunk utóbbi évtizedeiben a mítoszok – önmagunk megértése szempontjából – ismét időszerűvé váltak. De a mítoszok megközelítése Lévi-Strausstól Blumenbergig megváltozott és egyre sokszínűbb lett. Bár az elmúlt korok értelmezése vagy a paradicsomi, netán kevésbé paradicsomi szigetek felkutatása éppoly vonzó számunkra, mint korábban, érdeklődésünk fő motivációja most máshol keresendő. Elsősorban nem az individuum tudattalan énje vagy az emberi faj feltáratlan ösztön-énje az, amit kerülőúton kívánunk megfejteni. Inkább történelmünket, itt és most létünket, történelmi létezésünk értelmét

tűztük elméleti napirendünkre Freud mítoszmegközelítését a modernitás történelmi tudatával társíthatnánk, kortárs megközelítéseinket pedig a posztmodernitás történelmi tudatával. Az utóbbi lesz elkövetkezendő vizsgálódásunk témája, valamint kiindulópontja.

A mítoszokat inkább a jelentések konfigurációiként, semmint valami másra (a történelmi igazságra) rámutató jelekként érthetjük meg. A mítoszok voltaképpen igazságot és/vagy valótlanságot hordoznak, függetlenül a történelmi igazságtól, amihez vagy kapcsolódnak, vagy nem. Nem tudjuk, hogy Achilles mítosza mögött volt-e történelmi figura. De ez Nagy Sándor számára lényegtelennek tűnt, éppúgy, mint később Shakespeare számára. Nagy Sándor számára a mítosz igaz volt, Shakespeare számára égbekiáltóan valótlan, de a „mítosz üzenete" mindkettőjük számára a legnagyobb mértékben releváns volt. Mert e tekintetben a mítoszban rejlő igazság hasonlít a filozófiában rejlő igazsághoz.

Mózest a vízből halászták ki, és a fáraó udvarában nevelték fel. Ez az, amiért Freud arra a következtetésre jut, hogy Mózes valójában a fáraó lányának fia volt. De ha a mítoszoknak meg is van a saját igazságuk, mégsem teremthetünk közvetlen kapcsolatot a mítosz és a történelmi valóság között. Mert a mítosz *valóság*. Isteni származású hősök történetei hagyományozódnak ránk emberemlékezet óta. A rendkívüli tettek embere, aki a tekintély nevében szólt, aki megszabadítást ígért, és aki be is váltotta az ígéretét, megérdemelt egy mítoszt, s ezt a mítoszt a kortársak vagy az utódok valóban neki is adományozták. Nem tudjuk, hogy Mózes mítoszát hogyan és mikor adományozták „Mózesnek, az embernek". De egészen bizonyosak lehetünk abban, hogy míg abszolút tekintéllyel szólt a küldetéséről és Istennel való találkozásáról, nem hitte, hogy újszülöttként kosárban a Nílus folyóra tették ki. A Názáreti Jézus sem tudott semmit a három királyokról és a csillagról. Először jön a küldetés, aztán a csoda.

I.

Egy kínai regény, az *Utazás Nyugatra*, Hszuan-Csang csodálatos történetét meséli el, aki Kínából utazott a Nyugati Mennybe, ahol a

mennyei udvarban bemutatták Buddhának. Ott megkapta a szentírást, és maga is Buddha lett. A mítosz Hszuan-Csangja Jing asszony gyermeke, egy szerencsétlen asszonyé, akinek a férjét valami gazfickó meggyilkolta, s aki azonnal elfoglalta a férj helyét, azzal fenyegetőzve, hogy megöli az asszony még meg sem született gyermekét, ha nem óhajt vágyainak eleget tenni. Amikor a fiú megszületett, Jing asszony palánkhoz kötözte, a folyóra tette, hogy megmentse életét. A fiú kislábujját, valamint saját ujját is megvágta, és a vérével írt levelet a gyermek ruhájához tűzte. A folyó egy kolostorhoz sodorta a fiút, ahol szerzetesek nevelték föl. Az ifjú kereste anyját, meg is találta, és megbosszulta (már feltámadt) apja meggyilkolását – és így tovább *ad libitum*. Milyen talált kincs ez a történet Freud elmélkedéseihez! Csak az a bökkenő, hogy a valódi történetet oly mértékben ismerjük, amennyire ez egyáltalán lehetséges. Hszuan- Csang magas rangú kínai hivatalnokok családjában született. Buddhista szerzetes lett, s úgy döntött, Indiába (Nyugatra) utazik, hogy a buddhista szentírás alapjait elsajátítsa. Mivel az uralkodó nem adott engedélyt távozására, titokban indult útnak. Miután tizenhat évet töltött el Indiában, hazatért, és – tizenkilenc fordításával és sok eredeti írással – a kínai buddhizmus történetében új fejezetet nyitott.

Hszuan-Csang mítosza több ponton is emlékeztet bennünket Mózesére. És mégis, a mítoszok hasonlóságából nem következtethetünk az „igazi" történetek hasonlóságára. A mitikus elemeket bárki felhasználhatja, de nem ruházható rá csak úgy bárkire. Az embereknek ki kell érdemelniük mítoszaikat, és bizonyos elemek jobban megfelelnek az egyik sajátos történelmi szerepnek, mint a másiknak.

II.

A mítoszokat visszamenőleg adományozzák. Minerva baglya végül is mitológiai madár, és mint ilyet Hegel kölcsönvette, hogy a filozófia metaforájaként szolgáljon. A mítoszt a most már ismert üzenet igazságának interszubjektív hitelesítéseként ruházzák rá valakire vagy valamire.

Mózes „igaz" történetét nem ismerjük, Hszuan-Csangét viszont igen. De ahhoz, hogy az egyes mítoszokból valami általános Igazságot

hámozzunk ki, nincs is szükségünk ezek ismeretére. Mindkét történet valamely vallás, ország, nép életének új fejezetéről szól, melyet a nép annak a vallásos hősnek adományozott, akinek földjén a vallást nemrég plántálták el (vagy újították és reformálták meg). A folyó elválasztja az egyik országot a másiktól, és bárkit halásznak is ki a vízből, új híreket hoz. A mítosz (a múlt, a hagyomány) nyelve az, ami a legerősebb állítást mondja ki ezekről az új hírekről.

Ehhez hasonlóan a múlt, a hagyomány nyelve volt az, ami a legerősebb állításokat mondta ki arról a teljesen új hírről, melyet a francia forradalom hordozott. Természetesen a filozófia nyelvére gondolok. A történetfilozófia csupán interszubjektív hitelesítése volt annak az üzenetnek, hogy új világ született Európa földjén, és hogy ez a világ az egész emberi nem számára szóló örömhír előfutára.

Miként a hősök, próféták vagy szentek kiérdemlik mítoszaikat – egyébként a mítoszok nem ruházódtak volna rájuk –, úgy a modern világ is kiérdemelte történetfilozófiáját. A filozófia nyelve és a mitológia nyelve azonban különböző jellegű. Funkcionális egyenértékűségük (mint a spirituális közvetítő eszközöké, melyek a jelentést adományozzák a közvetítőnek) nem nyújt elegendő alapot ahhoz, hogy egyenlőségjelet tegyünk közéjük. Ha a történetfilozófiák mítoszok lennének, nem tudnánk magyarázatot adni a szemünk előtt zajló gyors elhalásukról. Bármi történt is Izrael népével, ez nem befolyásolta Mózesnek, az embernek a mítoszát. Ami azonban modern világunkban történt, az gyorsan és mélyen hatott paradigmatikus narratíváink igazságára. Kiderült róluk, hogy önmegszüntető narratívák.

Arisztotelész a filozófiát személytelen elbeszéléssé alakította át, és azóta is ilyen maradt. Főhősei nem emberek, hanem fogalmak. Az ókori befogadóknak még nehézségeik voltak azzal, hogy teljes mértékben megküzdjenek a nyelvjáték személytelenségével. Ezért tulajdonítottak a filozófusoknak természetfeletti történeteket, olyan mitológiai jellegzetességek kellékeivel ruházták fel őket, mint például bölcsesség, fortély, emberfölötti önuralom vagy félállati brutalitás. Ezen mítoszok közül csak a Szókratészé maradt fenn érintetlenül. A többi eltűnt. A modern történetfilozófiában a személytelenséget kiteljesítették. Nem csoda hát, hogy a történetfilozófiák elleni első támadást összekapcsolták azzal a kísérlettel, hogy megszemélyesítsék a filozófiát. Kierkegaard-ra és mindenekfölött Nietzschére gondolok itt. Mivel ez a kísérlet mind a

mai napig kudarcot vallott abban, hogy új utat nyisson a filozófiában, s még ha a jövőben esetleg meg is tenné, nem térek vissza rá. E vállalkozás hiábavalósága, nem pedig a fontos jelenségeken való átsiklás késztetett arra a megállapításra, hogy a filozófia, ellentétben a mítosszal, egyelőre makacsul aperszonális és ebben az értelemben arisztotelészi maradt.

Hans Blumenberg újító kutatásaiban a modern embereket saját mitológiájukkal szembesíti. A modernek, éppen úgy, mint a premodernek, rengeteg mitológiai történetet és parabolát gyártottak. Így néha tékozlóan használták fel a hagyományos mitológiai anyagokat, miközben átformálták azokat, és új szereposztást csináltak. A modern mítoszok, nem kevésbé, mint a régiek, „nagy emberekre" összpontosítanak. Blumenberg többek között tárgyalja a Napóleon-mítoszokat, különösen azt a reprezentatív elbeszélést, mely a két „nagy ember", Napóleon és Goethe erfurti találkozásáról szól. Bár a modern korhoz rendkívüli módon kötődik a hős-imádat, mégis: a hősimádat nem hoz létre olyan történeteket, melyek alapelbeszéléseknek minősülnének, és melyek interszubjektív hitelesítést adnának az új időknek. Ennek számos oka van. Csak egyet hadd említsek közülük. A modern kor jövőorientált: a szentség patinája nem tapad a hosszú élettartamhoz a cselekvések és a tettek területén, inkább így van ez a gyűjtés és emlékezés terén. A modern liberalizmus és demokrácia intézményei távolról sem karizmatikusak. Ráadásul a huszadik század rövid életű karizmatikus intézményei mind kapcsolódtak a totalitárius diktátorok imádatához – megtanulták a leckét a karizma intézményesítésének veszélyes következményeiről a jövőorientáltság feltételei között. Egyidejűleg hozzájárultak a modernitás nagy legitimáló filozófiai narratíváinak elhalásához.

Hegel Napóleon nagy csodálója volt; egyszer azt mondta, hogy a császár a „világszellem lóháton". De sohasem jutott volna eszébe, hogy filozófiáját a császár szájába adja, vagy hogy a diktátort bármilyen értelemben is ennek a filozófiának a főhősévé avassa. Egyetlen ember, még a legnagyobb sem tekinthető a modernitás *megalapítójának*; Athéntól eltérően a modernitásnak nincs Thészeusza. Mert a véleménykülönbség a modernitás alkotóeleme az „alapítás" óta; az univerzalizmus és a pluralizmus meghatározásuknál fogva eleve feltételezik egymást. Hegel meghatározását használva, az egyetemes először mint absztrakciót teremti meg önmagát, és csak a történelem

mint különbség, mint konfliktus, mint szándék és tagadás, vagyis a konkrét determinációk e fájdalmas folyamata az, ami az egyetemes formát tartalommal tölti meg. Az absztrakt formák, a folyamatok, a konfliktusok sorozatai nincsenek megalapozva; egyszerűen csak történnek, kibontakoznak, növekednek és előrehaladnak. Annak, hogy a történetfilozófia oly erősen fundamentalista lett, az az egyik oka, hogy a politikai államalapítás filozófiai jelentőségét tagadta.

A történetfilozófiák univerzalisztikus igénye már jelzi a mítoszoktól való különbözőségüket. Univerzalitásuk tagadásának ellenére (mondjuk, az univerzalisztikus látszat mögötti partikularisztikus nézetek, képzetek, érdekek kiemelésének formájában) a történetfilozófiákat nem lehet új mítoszként leleplezni, ezért találták fel az „ideológia" műszót, és kritikai vagy derogatív jelleggel használták.

Ahogyan már korábban említettük, a mítosz és a filozófia igazsága/valótlansága között van hasonlóság. Sem a mítoszt, sem a filozófiát nem lehet megcáfolni, azonban mindkettőjüktől elfordulhatunk. Amennyire elfordulunk tőlük, annyira válnak valótlanná. Jóllehet, mindaddig, míg azon fáradozunk, hogy valótlanságukat megmutassuk, nem teljesen valótlanok. Bizonyára valaki más számára még mindig igazak, egyébként minek fáradozunk? Akkor válnak teljesen valótlanná, amikor már sem az „igaz", sem a „valótlan" értékelő kifejezés nem illeszthető hozzájuk. Például hosszú ideje nem alkalmazzuk az igazság–valótlanság kifejezéseket Zeusz és Kronosz történetére.

De ahogy a példa maga is mutatja, a mitológiai igazság furcsa és váratlan módon átvihető egy másik közegre. Amikor valamely embercsoport különféle vallási vagy világi eredettörténetei örökre eltűnnek, történeteik mitikus üzenete is a semmibe vész. De a mitológiai narratívák „reprezentatív történetek" vagy parabolák, legalábbis azok lehetnek (ahol a „reprezentatív" azt jelenti: más csoportok számára is reprezentatív). Mint „tipikus" történetek általánosabban vagy egyetemesebben fogják át az emberi fantáziát, mint valamely vallás vagy nép hőse, akire ráruházták a történetet. Ezek a történetek képzetek, látomások és szójátékok formájában maradnak velünk, melyek főleg az esztétikai közegben élik utóéletüket. Az „utóélet" a (gyakorlati) halhatatlanságot jelenti. Az utóélettel rendelkező történetek a kollektív emlékezetből mindig visszaidézhetők. Ez az, ahogyan „kultúrává"

válnak. Várhatjuk-e azt, hogy ugyanez fog történni a történetfilozófia reprezentatív narratíváival is?

Elvárásunk az, hogy a mítoszok idegenek legyenek a tényektől, a modern történetek viszont legyenek [/maradjanak] tényszerűségre hajlók, bár a kép ennél jóval bonyolultabb. A mítoszok a tény, az értelmezés és a fikció közötti különbséget nem ismerik, bár azok, akik hisznek a mítoszokban, néha igen. Mivel a racionalista kultúrák különbséget tesznek a valóság és a fikció között, függetlenül attól a körülménytől, hogy magát a valóságot milyen ponton osztják „alacsonyabb" és „magasabb" rendűre, a mítoszok, melyek egy meglehetősen racionális környezetben jelennek meg, hitet követelnek meg a hívőtől. Ezért a kereszténységnek *credó*ra volt szüksége, míg a zsidóságnak nem. Hittel rendelkezni azt jelenti, hogy mindent, ami a mítoszban történik, tényként fogadunk el, felfüggesztve azt a gyakorlatot, hogy megkülönböztetjük a valóságot a fikciótól a legmagasabb realitás világában. A történetfilozófiák a modern kor ivadékaiként, szószólóiként és dalnokaiként, a fentebbi értelemben, konok racionalisták. A valamely történetfilozófiával rokonszenvező befogadótól nem várható el, hogy higgyen is benne, de az igen, hogy értse meg és fogadja el érvelésének jelentőségét. De – és ez fontos „de" – a modern (új) kor „hitelesítő narratívái" (azok, amelyek tekintélyt kölcsönöznek neki) nem ugyanolyan módon formálnak jogot a tényszerűségre, mint ahogy azt a vallási vagy politikai mítoszok tették. Kant, aki (Rousseau-val együtt) a nagy narratívák igen rövid karrierjének kezdetén állt, volt ebben a legszókimondóbb. Számára a tény és a fikció közötti különbségtétel volt a megbízható filozófiai tudás fémjele.

Így saját történetfilozófiáját fikciónak nevezte, olyan fikciónak, mely a legnemesebb veretű, s mely megérteti velünk a történelmet, ezt az enigmatikus folyamatot, mely megközelíthetetlen marad a percepció és így a csupán elméleti megértés számára is. Kant fikciója progresszív fejlődésként mutatja be a történelmet, mely a modern kor irányában bontakozik ki. A Világszellem kalandját Hegel nem tudatosan szánta fikciónak, de nem is a tények rekonstruálásának tekintette. Kisebb mértékben persze, de ez még mindig igaz Marxnak a termelésről, az osztályharcról, az elidegenedésről, valamint az előtörténet végéről szóló történeteire. Mindezek a narratívák aprólékosan követik a hagyományos

metafizika mintáit, melyek folyvást különbséget tesznek a valóság két szintje – az alacsonyabb és a magasabb rendű – között. Ami valóságos az alacsonyabb szinten, az nem igazán, csak látszólag ilyen. Ami igazán valóságos, az lényeges és tényleges, és a fentebbi szinten helyezkedik el. A metafizikai (szigorúan filozófiai) hagyomány az, mely a történetfilozófiáknak megengedi egyrészt a racionalista hagyományt (a realitás és a fikció közötti különbségtételt), másrészt azt, hogy a kitalált történetet, a mítoszok modorában, igaziként meséljük el. A történetfilozófiák az eszünkre s nem a hitünkre apellálnak. És mégis, valamiféle hit nélkül nem csatlakozhatunk a valóság sajátos – alacsonyabb vagy magasabb szférára való – felosztásához.

III.

Egyszer már utaltam generációnk közös élményére: mindnyájan láttuk a nagy történetfilozófiai narratívákat a szemünk előtt összeomlani vagy lassan széthullani. Az égő Wallhalla, a Történelem alkonya – mitológiai emlékeket ébreszt. A „posztmodernitás" kurrens kifejezése gazdag ilyen reminiszcenciákban. Amikor valamely mítosz elveszíti őseredeti vonzerejét, egy nép, vallás, „kultúra", intézmény története a végéhez közeledik. Mivel a történetfilozófiák elveszítették vonzerejüket, az analogikus gondolkodás arra a következtetésre jut, hogy saját, rövid életű, nyugati politikai-kulturális történetünk már kimerítette tartalékait. Mégsem kell ezt a következtetést levonnunk. A történetfilozófiák olyan mértékben voltak a mítoszok funkcionális ekvivalensei, amilyen mértékben a modernitást az interszubjektív önhitelesítés egyetemes történeteivel ellátták. S ahogy erre már rámutattam, a történetfilozófiák mégis több fontos ponton eltérnek a mítoszoktól. Egészen más okból veszíthetik el vonzerejüket, mint amiért idáig a mítoszok. Elmúlásukat nem kell egy – a „poszt" előtaggal jelezhető – új korszakba lépés jelének tekinteni. Alternatív magyarázatok léteznek.

A mítoszok tapasztalat-ellenállók, adva azt, hogy a fikció és a tények megkülönböztethetetlen egységben olvadnak össze. A történetfilozófiákban nem. A mítoszok mindaddig időtlenek, amíg élnek; időhöz kötöttségük a haláluk. Ez nem igaz a filozófiákra.

A tapasztalat-ellenálláson most nem a megcáfolhatóságot értem. A filozófiai igazság éppoly kevéssé nyitott a cáfolatra, mint a mitológiai igazság. A filozófiákat nem cáfolhatjuk meg: egyszerűen csak elfordulhatunk tőlük. Azonban a személyes tapasztalat minőségileg jobban befolyásolja azt, hogy elfogadunk-e vagy elutasítunk-e valamely filozófiát, mint a mítoszok esetében. A filozófiákkal szembeni elkötelezettség mindig személyes ügy. A filozófiai hitet nem plántálják belénk gyermekkorunkban, vagy ha igen (mint J. S. Mill esetében), akkor is valaki lerázhatja magáról, és egy másik iránt kötelezheti el magát, csupán személyes választásból. Az, ha valaki személyes, történelmi (nem természetfölötti) tapasztalat eredményeként változtatja meg a világról alkotott nézetét, előfeltételezi a tény és a fikció közötti különbségtételt, bármit jelentsen is az. A filozófiákkal szemben racionális magatartást tanúsítunk. A modern filozófiai képzelet állandó áramlása és változása leginkább ennek a sajátos körülménynek tulajdonítható. Az a mód, ahogyan az úgynevezett „nagy narratívákat" korunkban kiüresítették, nagyon is kapcsolatban áll a már hagyományos, racionalista filozófiai attitűddel. A második világháború alatt vagy után felnövő nemzedék élettapasztalata annyira ellenséges a reprezentatív történetfilozófiák egyesítő, holisztikus és igazán önhitt fennköltségével szemben, hogy egyszerűen nem tudta tovább tűrni azokat. Teljességgel irracionális lett volna ragaszkodni a nagy narratívákhoz, miután szellemük elhagyta a világot (hogy Hegel saját metaforáját használjuk). A fentiek megerősítéseként zárójelben hozzá kell fűznöm, hogy minél kevésbé drámai a generációs tapasztalat, annál kevésbé drámai a filozófiai változás. A legnagyobb dráma az európai kontinensen zajlott le.

Mit jelent az, hogy a szellem, amely a legnagyobb narratívákat élettel töltötte meg, elhagyta a világot?

Nagyjából azt jelenti, amit voltaképp sugall. Egy bizonyos történelmi-személyes tapasztalatokkal rendelkező generáció már nem tud elfogadni olyan történeteket, amelyek ezeknek a tapasztalatoknak nem adnak értelmet. Ez az, amiért a XIX. századi filozófiák közül a történetfilozófiáktól elfordulnak. Ez az, amiért jogosan azt mondhatják, hogy hamisak.

Mégis indokolt itt valamiféle óvatosság. Bár a filozófiai igazság állítólag örök, éppúgy, mint a mitológiai igazság, az időhöz kötöttség nem idegen a filozófiától, s nem is áll vele ellenségesen szemben. Az

elszemélytelenítés biztonságos kormányzást garantál a diszkontinuitás óceánján. Az argumentumok, mint a mitológiai motívumok, átvihetők egyik helyről a másikra, de nem lehet csak úgy, akármilyen kiváló embernek adományozni őket. Inkább az a személy vonható kérdőre, aki megalkotta őket. Nézeteit mint az övéit vitathatja, bármilyen korban, bármilyen meggyőződésű ember cáfolhatja, kritizálhatja, módosíthatja vagy igazolhatja anélkül, hogy a hit lényegére hivatkozna. A történetfilozófiának vége, s úgy tűnik, örökre vége. De nem tudhatjuk, valójában nem is tudjuk, erről van-e szó. Talán egy nap, egy évszázad múlva vagy már holnap a világtörténelem új történeteit fogják mesélni; és az emberek feléjük fordulnak majd, mert (számukra) igazak lesznek.

Az „X vége" nyelv, ahol X a történelmet, a szubjektumot, a metafizikát, a filozófiát, az embert, a Nyugatot jelentheti, a történetfilozófia nyelve. Ha komolyan szándékunkban áll legalább átmenetileg magunk mögött hagyni a történetfilozófiát, akkor tanácsos az „X vége" nyelvet is magunk mögött hagyni. Ugyanezen okból a posztmodernitást nem lehet *posthistoire*-ként, olyan új periódusként értelmeznünk, mely a modernitás után következik, és amely a történelmet mint olyat a modernitással együtt eltörli. Mindenesetre élettapasztalatunk nem igazolja ezt a feltevést. Azt javaslom ezért, hogy a posztmodernitás fogalmán a modern kor kortársi történelmi tudatának ekvivalensét értsük. A posztmodern nem az, ami a modern kort, hanem ami a modernitás kibontakozását követi. Ha már a modernitás fő kategóriái felbukkantak, a történelmi tempó lelassul, s megkezdődik a lehetőségek igazi kiaknázása. Ezek a lehetőségek nyitottak – így jóra vagy rosszra egyaránt felhasználhatók. Ez az, amiért sem a jövőbeli bizonyosságról szóló állítások nem vonzóak számunkra; sem a létünk rekonfirmációja mint az emberi történelem egészének a beteljesülése. A történetfilozófiák olyan mankók, amelyekre tovább már nincs szükségünk.

IV.

Amikor valamely mítosz elhal, mert többé már senki nem hisz benne, a történet, a képzet, mely valaha mítosz volt, még mindig hiteles és igaz maradhat, ha egy másik közegbe emelik át. Ormuzd és Ariman, Léda és a

hattyú annak része, amit „kultúrának” nevezünk. Sárkányölő György nevét törölték a katolikus szentek listájáról, de a sárkányölő ifjú képét a festészet világából nem lehet kitörölni. A filozófia státusa hasonlít a művészetéhez, ezen azt értem, hogy a filozófiai művek a „kultúra” birodalmához tartoznak, legalábbis attól az időtől kezdve, amikor a római kor tudatosan fordult vissza a görögökhöz, mint a filozófiai bölcsesség forrásához. Ez az, amiért teljes mértékben értelmetlen párhuzamokat vonni a mítoszok és a filozófiák utóélete között. Ha Arisztotelész filozófiája filozófiaként és nem művészetként vagy vallásként maradt fenn, ugyanez várható el a Hegelétől is. Másrészt a mítoszok és a műalkotások jobban hasonlítanak egymásra, mint a filozófiai művek bármelyikükre is. Nem tehetjük azt, hogy a mítosz egy részétől eltekintünk, és ugyanakkor még mindig hiszünk benne. De azt természetesen megtehetjük, hogy valamely filozófia néhány aspektusát elvetjük, míg másokat megőrzünk. Mi több, ez a bevett gyakorlat a filozófiai örökség megőrzésében. Ebben a tekintetben nagyon kicsi a különbség a távoli múlt filozófiai öröksége és a jelen múltjának öröksége között.

Ha a posztmodernitás valóban csak a modernitás beteljesülése, az az időszak, amiben a modernitás fő kategóriáit tökéletesítették, és a munka a kategóriákon belül, velük, rajtuk kezdődik, akkor a történetfilozófiák nagy narratívái nem mások, mint a jelen múlttudatának példaadó megnyilvánulásai. A történetfilozófiák nem azért vesztették el vonzerejüket, mert túl modernek voltak, hanem azért, mert nem voltak elég modernek. Pontosabban mindazt, ami rendkívül modern volt bennük, éppúgy megőrizzük, mint ahogy folyamatosan újra felhasználjuk.

Mózest kosárba rakták, Hszuan-Csangot palánkhoz kötözték, s mindkettőjüket a folyó kegyelmére és Isten titkos tervére bízták.

Korunk úgy tapasztalja önmagát, mint amit egy óceán választ el a múltjától. Az „Újvilágot” földrajzilag az Atlanti-óceán választja el az öreg kontinenstől. Jóllehet, a tulajdonképpeni „új világ” nem Amerika, hanem a modernitás, és a legszélesebb óceán nem az Atlanti, hanem a történelmi-metatörténelmi választóvonal a premodern és a modern között. Függetlenül attól, hogy az „Újvilág” kifejezést bóknak (mint Dvořak *Újvilág* szimfóniájában) vagy sértésnek (mint Huxley *Szép új*

*világ*ában) szánjuk-e, önmagunkat ebben ismerjük fel. Mint új kezdetet értjük meg önmagunkat, bármi történjék is.

A nagy történelmi narratívák annyiban modernek, amennyiben energikusan hitet tesznek ezen új kezdet mellett. Mégsem készek még arra, hogy elfogadják eme új kezdet következményeit. Ez az, amiért nem elég modernek. A történetfilozófiák nem tették meg azt az egyszerű, de jelentőségteljes kijelentést: ez a világ más, ez új. Kötelezőnek érezték azt is bizonyítani, hogy az új vagy mindannak a szükségszerű végeredménye, ami korábban az úgynevezett világtörténelemben történt, vagy az, amit az Abszolút Eszme végső hazatérése jelent. Nem a megalapozás igénye a probléma a történetfilozófiákkal, hanem az a mód, ahogyan gyakorolták ezt. Ahhoz, hogy történetfilozófiailag megalapozzák a modernitást, a modernitást megfosztották szabadságának alapjaitól, attól, amit ugyanezek a filozófiák annyira kívántak megvalósítani. Miriamot, aki a kosarat a kis Mózessel a Nílus vizére tette, a „Világtörténelem" és törvényei váltották fel, bár a modern világ feltételezhetően szabad volt és nem rendeltetésszerű. De valóban szabadnak és nem rendeltetésszerűnek szánták-e?

Ahogyan elkezdünk valamit, ugyanúgy folytatjuk is. Minden történetfilozófia addig mesél, míg el nem érkezik a boldog véghez, melyhez (modern) korunknak feltételezhetően a rendelés szerint el kell jutnia. Ez nem kifejezetten modern gondolat. Többek között korunk újszerűsége horizontunk nyitottságából és mind a jelen, mind a múlt értelmezéseinek sokféleségéből áll. Ez a nyitottság sokféle projektet engedélyez. A projektek sokfélesége ígéretes, ugyanakkor fenyegető is. A dolog lényege nem az, hogy nincs tudomásunk történetünk végéről (olyan sajátosság ez, melyben minden embercsoport és minden kor osztozik), hanem az, hogy arról sincs tudomásunk, vajon tervünk hosszú távon életképes-e egyáltalán. Éppenhogy csak elkezdtünk dolgozni a modernitásban és a modernitáson. Hatalmas külső és belső problémákkal kell szembenéznünk. Bár a modernitás projektje majdnem az egész világon elterjedt, vannak olyan magaskultúrák, melyek olyan ellenállást tanúsítanak vele szemben, hogy ezt a tendenciát meg is tudják fordítani. Kérdéses ugyan, hogy Khomeini ajatollah képes-e erre? De még ha a tendenciát nem is fogják megfordítani, nem tudjuk kitalálni, hogy a Hetedik Mennyországban a szentírást nekünk adják-e.

És jogosan bosszant bennünket, ha valaki azt mondja, hogy előre ismeri az összes szentírást.

A racionalizmus sok formája, éppúgy, mint az univerzalizmus több fajtája, modern és életképes. Mégis a racionalitás univerzalisztikus használata meglehetősen problematikus. A transzcendentális állítások egyetemes érvényűek. Egy ilyen állítás igazsága sem nem régi, sem nem új – időtlen, így örök. Az a gondolat, hogy az „új világnak" és egyedül neki van hozzáférhetősége az örökre igazhoz, hogy egyedül mi érkezhetünk el az örökkévaló öntudatához, nem fog sok embert vonzani a posztmodern korban, egyszerűen azért nem, mert ez csupán a történetfilozófia egy gyengébb változata. A legtöbb modern inkább a történelmi valóság börtönébe való bezárkózást fogadja el, vagy ennek a börtönnek az ajtaján dörömböl, mintsem hogy lemondjon a bizonytalanság szabadságáról. Néhányan közülük mégis hűségesek maradnak az univerzalizáló racionalizmushoz. A különbség a fémjelünk.

Látszólag elavult vonásaik ellenére a történetfilozófiák a jelen múltját manifesztálják. Múltunk megnyilvánulásaiként valahogyan jelenünk megnyilvánulásai is egyben. Ahhoz, hogy alátámasszuk ezt az állítást, csak rá kell mutatnunk arra az értékre, melynek minden modern ember részese: a szabadság értékére. A modernitás a szabadság értékének központi helyzetéről szól, mind a történetfilozófusok, mind a többiek számára. A különbség csak az, hogy a posztmodernek közül sokan fordítják meglehetősen szkeptikus tekintetüket a szabadság jelen státusára a modern korban, míg a történetfilozófusok úgy tettek, mintha a boldog vég már látható volna. Az értékelő mérce változatlan maradt. De, ahogy ez gyakran előfordul, az értékek, amelyekre a narratívák felépülnek, azonosak lehetnek, míg maguk a narratívák nemcsak különbözhetnek, hanem ki is zárhatják egymást. De ebben a sajátos esetben nem erről van szó.

A történelemről szóló történetek az olvasóban hiteles élményeket idézhetnek fel, melyeknek nincs semmi közük a történelemhez. Ha valamely nagy narratíva egyik vagy másik hiteles, modern élmény megnyilvánulásaként fogható fel, akkor igaznak, bár nem a Történelem Igazságának nevezhető. Csak röviden hadd utaljak két, ilyen hatalmas súlyú élményre: az emberi végzetére és az isteniére.

A filozófiai narratívákról azt mondtuk, hogy elszemélytelenedtek. Hegel, aki imádta Napóleont, nem az önerejéből császárrá lett embernek

a hányattatásai köré építi a történetét. A hegeli rendszer egészét mégis értelmezhetjük úgy, mint egy mitikus, felemelkedését önmagának köszönhető ember palástolt életrajzát, és nem minden alap nélkül. A modern emberek esetlegesek. Tudatában is vannak esetlegességüknek. Puszta lehetőségek sokaságával születnek. Ahogyan máshol érveltem, csak az egzisztenciális választáson keresztül alakítják esetlegességüket sorsukká. Ha egyszer már ezt sikerült megtenniük, egész életük retrospektív módon jelenik meg előttük, mint a szabadság és szükségszerűség dialektikus egységén alapuló önfejlődés szakaszainak progresszív láncolata. Ez az a folyamat, melyet Hegel voltaképpen levezetett és ábrázolt. Azt is hozzáfűzte, hogy amit ő tett, az csak retrospektív visszapillantással végezhető el.

A narratíva csak akkor kiábrándító, ha a világtörténelemről szól. Ha úgy olvassuk, mint a modern, felemelkedésüket önmaguknak köszönhető emberek univerzalizált életrajzát, akiknek már sikerült esetlegességüket sorsukká alakítani, akkor ugyanaz a történet teljesen más és új megvilágításban jelenik meg. Nincs archimédeszi pont, ahonnan vissza lehet tekinteni a Történelemre. De természetesen vannak archimédeszi pontok, ahonnan az emberek visszatekinthetnek saját életükre, s e magasságból kiérdemelt megelégedéssel azt mondhatják: megcsináltam, választásom révén azzá lettem, ami vagyok (ami mindig is voltam). A történetfilozófiák igaz történetek az emberekről. A modern emberi sorsot nem egyfajta filozófia reprezentálja, lényegét a műfaj különféle változatai képviselik. Nem mindenki fogja a történetfilozófia nagy narratíváiban felismerni önéletrajzát, de néhányan igen. És számukra ezek a történetek igazak lesznek, s azok is maradnak. Nem szükséges Mózesnek vagy Hszuan-Csangnak lenni ahhoz, hogy megtestesítsük, újra megszemélyesítsük a világ történelmi narratíváit.

Az, hogy az emberek saját fantáziájukat követve létrehozzák az istenekről alkotott képzetüket, olyan állítás, melyben hívők és hitetlenek is egyetérthetnek. Az istenségekről alkotott hagyományos képek túlélik a hagyományos társadalmakat; éppúgy, mint a régi mítoszok. Semmi nem utal arra, hogy elsorvadnak. S a modern élet- és világtapasztalat az istenség képét és fogalmát mégsem hagyja érintetlenül. Igaz ugyan, hogy a modernitás vallásos géniusz vagy fantázia nélküli kornak tűnik. Esetleg ehhez azt is hozzáfűzhetjük, hogy

Európa soha nem is jeleskedett az eredeti vallási fantáziában. De úgy is érvelhetnénk, hogy a vallási képzelet nem egyenértékű a mitológiai képzelettel, mivel a filozófiák (Platóntól kezdve) jelentősen hozzájárultak a vallási eszmék fogantatásához. Lehetséges, hogy ugyanezt fogják elmondani néhány évszázad múlva a modern filozófiákról. Nem tudhatjuk. Mégis meggyőződéssel állíthatjuk, hogy a modern filozófiáknak újító hatásuk van a jelenre. Három filozófus – Kierkegaard, Kant és Hegel – három különféle irányba mutat. A történelem központi helyet foglal el mindhármójuk számára. Kierkegaard Krisztusa a Történelem abszolút paradoxona; Kant Istene ismeretlen és megismerhetetlen, mégis a Szabadság és a legjobb világ posztulátuma; Hegel Abszolút Eszméje a Totalitás, amely történelmi fejlődésben van önmaga felé. Mindebben nem az rejlik, hogy a modern történetfilozófiák csupán a teodicea különféle változatai, hanem az, hogy az embernél magasabb rendű állandó újrafogalmazásának képmásai, miként ez azok számára megjelenik, akik épp most léptek a modern korba.

Három történetet mondtam el: Mózesét, Hszuan-Csangét és a Történelemét. Bármennyire különbözőek legyenek is, de a vízen való átkelésről, a határon való átkelésről, az újjászületésről szóló történetek is egyben. Az első kettő spirituális történet is, a szentírás és a megújhodás történetei. Valamely sajátos nép, sajátos vallás, sajátos kultúra meséjét mondják el. A Történelem modern spirituális történetei idáig mindig kudarcot vallottak, amikor csak valami hasonlót céloztak meg. A modernitás sok hagyományt és kultúrát ölel fel; sok nép, sok vallás, sok kultúra meséjét mondja el. Mindegyik mese más, s az is marad. A közös spirituális íze nélkül nincs közös mese. A közös spiritualitás feltételét már megneveztük: szabadságnak hívjuk. Megjelenésének politikai keretét már megalkottuk: demokráciának hívjuk. Azonban még semmilyen szellem sem töltötte ki ezt a keretet. Ami a modernitást illeti, Mózes még mindig a sivatagban bolyong, és Hszuan-Csang sem érkezett még meg Indiába. Bármilyen kíváncsiak vagyunk is, nem tudjuk, mikor, hogyan, hová kell megérkeznünk, vagy hogy egyáltalán megérkezünk-e. Amit biztosan tudunk, az az, hogy a történet következő részét nekünk kell megírnunk.

Stébel Éva fordítása

Hol az otthonunk?

I.

Nagyjából harminc évvel ezelőtt történt, hogy összeismerkedtem egy középkorú vendéglőssel Rómában, a Campo de' Fiorin. Elbeszélgettünk erről-arról, majd megkértem, mondja el, hogyan jutok el a leghamarabb a Porta Piához. „Nagyon sajnálom, de nem tudok segíteni – válaszolta. – Az az igazság, hogy soha életemben ki nem tettem a lábam a Campo de' Fioriról." Mintegy másfél évtizeddel később egy Ausztráliába tartó Boeing 747-es fedélzetén időszerű politikai kérdésekről beszélgettem a szomszédommal, egy középkorú hölggyel. Kiderült, hogy az illető egy nemzetközi kereskedelmi cég alkalmazottja, öt nyelven beszél, és három lakása van a világ három különböző pontján. Eszembe jutott a vendéglős vallomása, és feltettem szomszédomnak a kézenfekvő kérdést: „Tulajdonképpen hol az otthona?" Ez teljesen felkészületlenül érte, egy darabig gondolkoznia kellett. Kisvártatva így felelt: „Talán, ahol a macskám lakik."

Két beszélgetőtársamat, úgy tűnik, egy világ választja el egymástól. A vendéglős számára egyértelmű, mi a Föld középpontja: a Campo de' Fiori. Itt született, itt élte le az életét, és itt is akar meghalni. Mélyen elkötelezte magát a ráhagyományozódott földrajzi természetű monogámia mellett, elkötelezettsége a távoli múlttól (mármint a Campo múltjától) a saját életén túli jövőig, a Campo jövőjéig terjed. Útitársnőm számára viszont a Földnek nincs középpontja, ez a hölgy földrajzilag – szenvelgéstől mentes, hétköznapi módon – promiszkuus; nem számít neki, hogy a világ melyik sarkában tartózkodik. A kérdésem azért lephette meg, mert az *otthon* fogalmának az ő számára, úgy tűnik, semmi jelentősége nem volt – ezt bizonyítja szándékosan vagy véletlenül ironikusra sikeredett válasza. Amíg van egy hely, amit az otthonunknak nevezhetünk, addig a macskánk is ott lakik velünk. Tehát amikor útitársnőm fölcserélte e két dolgot (ott vagyok otthon, ahol a macskám lakik – mondta), voltaképp dekonstruálta az *otthon* fogalmát. Földrajzi promiszkuitásában van valami kísérteties, éspedig az, hogy elveti a

homo sapiens talán legősibb hagyományát: azt, hogy az ember bizonyos helye(ke)t kitüntet más helyekkel szemben.

Ez a kitüntetett hely lehet az atya sátra, a szülőfalu, a szabad város, a nemzetiségi terület, a nemzetállam, a szent sír környéke és még sok más. Az ember vagy soha életében nem tágít mellőle (mint barátom a Campo de' Fiorin), vagy visszatér hozzá, mint Odüsszeusz meg Peer Gynt. És amikor a kitüntetett helyet elpusztítja egy természeti katasztrófa, amikor lakói szükségből vagy kíváncsiságból örökre elhagyják, az ősi fészek szellemét magukkal cipelik az új lakóhelyre – így történt ez a szicíliai kolónuszokkal, majd New Amsterdam, New Orleans és New Haven kora újkori betelepülőivel is.

Az *otthon* az emberi létezés egyik állandó, meghatározó tényezője. Ennek fényében középkorú útitársnőm a kultúra szörnyszülöttjének tűnhet. Pedig nem az, csupán egy nagyon magányos ember, az utolsó kétszáz esztendő, a modernitás *egyik* végterméke (korántsem az *egyetlen* végtermék, és távolról sem az utolsó).

A földrajzilag monogám Campo de' Fiori-i vendéglős megmutathatja élete középpontját, a ténylegesen létező pontot a glóbuszon. Ezzel szemben a repülőgépen utazó hölgy földrajzi értelemben promiszkuus. Kérdésemre válaszolva nem tudott rábökni egyetlen pontra, amely az otthona lett volna, ehelyett egy macskára, pontosabban a macskájára hivatkozott, nem pedig a férjére vagy a gyerekére (nyilvánvaló, hogy egyedülálló nő volt). Mit jelenthet ez a szokatlan hivatkozás? A macska – ellentétben a kutyával – nem hűséges teremtés, utazásokon nem is tart a gazdájával. Ugyanakkor a macska otthonteremtő jószág, földrajzilag nem promiszkuus. Útitársnőm kijelentése, hogy ott van az otthona, ahol a macskája lakik, nemcsak az *otthonlét* fogalmát dekonstruálja, hanem egyúttal mélységes nosztalgiát is kifejez. Azt üzeni: a macskának mint természeti lénynek megvan az otthona – nekem viszont nincs; vagyis szörnyeteg vagyok. Pedig a hölgy nem volt szörnyeteg, csupán két lábon járó paradoxon.

Levonhatjuk azt az előzetes következtetést, hogy egy földrajzilag promiszkuus személy nem tudja megjelölni élete középpontját, mivel az életében nem létezik ilyen középpont. Bár lehet, hogy kissé elhamarkodtuk a következtetést. Említettünk már olyan embercsoportokat, amelyek erőszak hatására, vagy talán a méltóságteljesebb élet reményében távoli vidékekre vándoroltak,

magukkal cipelve régi otthonuk hagyományait. Mondhatnánk, hogy útitársnőm is valami hasonlót cselekszik, csakhogy ő állandóan ide-oda vándorol a Föld különféle pontjai között. Igaz, egyedül, nem pedig egy közösség tagjaként, mégis sok ember éli ugyanígy az életét. Kérdés, hogy miféle kulturális örökséget hurcol magával ez a hölgy? A válasz egyszerű: semmilyet. Mert nincs is rá szüksége, hogy ilyen örökséget magával hurcoljon. Az a kultúra, amelynek útitársnőm részese, nem helyhez, hanem időhöz van kötve: az *abszolút jelen idő* kultúrája (vagy legalábbis egy bizonyos kultúrája).

Kísérjük el a középkorú hölgyet állandó utazásain, Szingapúrtól Hongkongig, Londontól Stockholmig, New Hampshire-től Tokióig vagy Prágáig. Útitársnőm mindig ugyanabban a Hilton Szállóban lakik, ugyanazt a tonhalas szendvicset kapja be ebédre, esetleg kínai különlegességet eszik Párizsban vagy valami franciásat Hongkongban. Mindenütt ugyanolyan telefaxot, telefont és számítógépet használ, ugyanazokat a filmeket nézi meg a moziban, ugyanazokról a gondokról beszélget ugyanolyanfajta emberekkel. Sajátos „otthonélménye" van. Tudja például, hova nyúljon, ha föl akarja kapcsolni a villanyt a lidércesen egyforma szállodai szobákban, előre el tudja mondani, mit fog találni az étlapon, érti a kézmozdulatokat és finom utalásokat, minden magyarázat nélkül felfogja, mit akar mondani a másik. Tisztán funkcionális emberi kapcsolataiban semmit sem érez *unheimlich*nek, viszonyai nem hasonlítanak egy elsötétített szobára, ismeretlen országokra, trópusi esőerdőkre. Vagyis nem idegenek. Még a külföldi egyetem sem idegen az efféle utazó számára. Az előadása után ugyanazokat a kérdéseket teszik fel neki Szingapúrban, Tokióban, Párizsban vagy Manchesterben. Azonban a szállodák, kereskedelmi központok és az egyetemek nem tartanak házimacskákat, mert bár nem idegen helyek, nem is otthonok.

Útitársnőm igazából nem utazott: a nagy jövés-menésben tulajdonképpen egy helyben maradt, mintha a távoli és kevésbé távoli helyek jöttek volna őfelé, s nem fordítva. Nem egy bizonyos hely egy bizonyos kultúráját cipelte magával, hanem egy bizonyos *időét*, amely idő minden helyen azonos, ahol csak megfordult. Útitársnőm mindvégig a jelenben maradt. És mindvégig önmaga maradt, amennyiben együtt utazott a különféle helyek közös jelen idejével.

Hadd pontosítsam az egyetemmel kapcsolatban mondottakat. Ha húsz évvel ezelőtt megtartottuk ugyanazt az előadást Tokióban, Melbourne-ben, Fokvárosban, Párizsban, Delhiben vagy Honoluluban, biztosak lehettünk benne, hogy a hallgatók ugyanolyan vagy hasonló kérdéseket tesznek fel a földgolyó minden pontján. Ma a diákok már új kérdéseket fognak feltenni, de megint csak ugyanolyan (vagy nagyon hasonló) új kérdéseket, bármelyik egyetemen tanuljanak is. Mondhatjuk-e azt, hogy a húsz évvel ezelőtti kérdezők másik világban éltek, mint a maiak? Állíthatjuk-e azt, hogy a maiak (akiket az egyszerűség kedvéért, s anélkül, hogy álszent módon bármiféle filozófiai pontosságot tulajdonítanék a megnevezésnek, *posztmodernnek* hívok) otthona *egy bizonyos* idő, nem pedig *egy bizonyos* hely?

II.

Ma már közismert tény, hogy a modern filozófiát sokkal inkább érdekli az idő, mint a tér. A térrel kapcsolatos szép metaforákban kifejtett feltevések átadták helyüket az időre vonatkozó nagyszabású eszmefuttatásoknak. Az egyszerű elme számára az „idő" és az időbeliség elegánsabb és mélyenszántóbb témának látszott, mint a földhözragadt térbeliség. A modernek tapasztalatait elsősorban Hegel, Marx, Flaubert, Nietzsche, Freud, Bergson és Proust szelleme határozta meg.

Az Idő szellemi helyzetének változása – amint azt Jaspers úgy ötven esztendővel ezelőtt összefoglalta – létrehozta az ismerősségélményt, és otthontalan, félelmetes (*unheimlich*) hellyé alakította át közös világunkat. Mióta Jaspers papírra vetette figyelmeztetését a totalitarizmus veszedelméről, a modernek tér/időszemléletében számos súlyponteltolódás következett be, ám minden kis változás szoros kapcsolatban állt az egymást követő nemzedékek „otthon"-felfogásával. Ugyanakkor valamennyi apró változás a kontingencia alapvető élményét kíséri, illetve jeleníti meg. A kontingencia tudatosulása persze nem újdonság; már a „modernitás" új társadalmi berendezkedésének első felbukkanásakor megjelent. Minél mélyrehatóbb a társadalmi berendezkedés megváltozása, és minél több kulturális szférát fed le, annál általánosabbá és széleskörűbbé válik bennünk a kontingencia tudatosulása. Mostanra nem csupán az úgynevezett „nyugati kultúra"

részesei érzik úgy, hogy kezdeti létezésük kontingens, hanem milliónyi más ember is.

A kontingencia eredeti – hagyományosan európai – tudatosulása mindenkire megrendítő erővel hatott. Némileg leegyszerűsítve kétféle sokkra lehet utalni. Az első a kozmikus kontingencia élménye volt, amely a metafizikai otthon elvesztéséhez vezetett, vagy legalábbis az eleve adottnak tekintett otthon elvesztéséhez. Ekkor tűnt el a földi élet eleve adott teloszába vetett hit is. Azóta az ember telosza és végzete ismeretlen, ennélfogva rá kell találnunk életünk céljára (vagy meg kell teremtenünk a tökéletes ember képét), mielőtt követjük és beteljesítjük ezt a célt. Nietzsche mondja, hogy a modern korban egy kérdőjel foglalta el Isten helyét. Ehhez hozzáteszem, hogy kérdőjel foglalta el annak a képzetes térnek a helyét is, amelyben életünknek célhoz kellene érnie; tökéletessé válásunk magunk megszabta helyét. A „tér" és „hely" kifejezés itt azt a fokot jelöli a társadalmi ranglétrán, ahol az egyén megleli a maga megszabta feladatát; de jelölhet valódi földrajzi helyet is, várost vagy országot, ahol beteljesíti végzetét.

A modern ember eleinte úgy éli át társadalmi kontingenciáját, mint a saját végzete rögzített terének (ország, város, társadalmi rang) helyébe furakodó kérdőjelet. A jövő meghatározatlan térként tátong előttünk. S nemcsak meghatározatlan ez a tér, hanem félelmetes is – lehet, hogy Kelet mesés kincseit rejti, de lehet, hogy a pusztító végzet lakozik benne. Ha az egyén elfogadja saját helyét a földön, azzal választásainak egész keretét rögzíti, függetlenül attól, hogy könnyű vagy nehéz választások elé kerül. A modern kori ember ezt a korlátot szabadsághiánynak érzi, a számára kijelölt helyen leélendő életet is szabadsághiányosnak tartja, csupán a maga kijelölte helyet érzi szabadnak. Ebben az értelemben a szabadság azt jelenti, hogy az egyén a kontingenciát a végtelen lehetőségek feltárulásaként fogja fel. Az önállóan meghatározott hely kiválasztása az eleve adottal szemben máris bevezeti a kontingenciaérzésbe az idő elemét mint lényeges determinációt. Az időt úgy is felfoghatjuk, mint olyasvalamit, ami hullámain az önállóan meghatározott hely felé visz bennünket: ekképpen születik meg a történelmi tudat. Az elmúlt kétszáz évben, melynek során a modern társadalmi berendezkedés egyre újabb ellenállási vonalakat tört át egyre növekvő sebességgel, az első időélmény (az időritmus kihasználása) létrehozta az általános történelmi tudatot. A misztikus cselekvő: az

egyszer átkozott, máskor áldott Idő központi helyre került képzeletünkben.

Az a lassan kibontakozó folyamat, melynek során a tér helyett az idő felé fordult az ember érdeklődése, sok szinten és sok szempontból megváltoztatta a képzelet irányát. A premodern korban a fantázia a valós társadalmi pozíciója *helyéről* lendítette ki az embert: a rabszolga arról álmodozott, hogy szabad embernek született, a polgár meg arról, hogy nemesként vagy királyi sarjként is élhetné az életét. A modern kor embere már másról is álmodik. Szeretné, ha más *időben* született volna – akár a múltban, akár a jövőben.

A helyhez, illetve az időhöz kötött otthonélmény közötti feszültség a XIX. században a legerősebb. Ekkor jelentkezik a sürgető kérdés: „Hol is van kijelölve az otthonunk?" Erre sokféle választ adtak már. Az egyik: „ott, ahol születtem, és folytatom az apám mesterségét" – ezt képviseli Campo de' Fiori-i vendéglős barátom. De olyan válasz is lehetséges, hogy „otthonomat személyes végzetem jelöli ki; végzetemhez az Idő szárnyán jutok el, és képességeim kibontakoztatásával lelek majd rá kijelölt otthonomra". Nietzsche csak ennyit felelt volna: *amor fati*. Hol volt otthon Napóleon? Korzikán vagy Párizsban, egy vidéki udvarházban vagy a császári palotában? A valóságban csak egyetlen Napóleon élt, de képzeletben sok-sok millió.

Flaubert előtt a XIX. századi regény pillanatnyi egyensúlyi helyzetében mutatja a térhez, illetve az időhöz kötődő otthonélményt, bár az ábrázolás nem nélkülöz bizonyos feszültséget. Például számos Balzac-regényben „vagy-vagy" helyzet áll elő: az a szereplő, aki beleveti magát az idő áramába, elveszíti az otthonát, míg az, aki ragaszkodik az otthonához, elveszíti kapcsolatát az idővel. Az apa–fiú konfliktus egyúttal az otthonélmény konfliktusa is: a fiú diáktársával érzi otthon magát, miközben az apja idegenné válik.

A térbeli otthonélmény legtöbb (igaz, messze nem az összes) eleme átvihető az időélményre, bár az élmény jellege némileg módosul. Az otthonlét érzésének legdöntőbb összetevője az ismerősség, noha ez nem fedi le teljesen a fogalmat. Először is az otthonlét nem csupán érzés, hanem érzelmi állapot is, azaz olyan érzelmi keret, amely számos különféle érzelem (öröm, bánat, nosztalgia, bensőségesség, vigasz, büszkeség) meglétére, illetve mások hiányára vezethető vissza. Ebben az érzelmi állapotban – miként az összes többiben is – van sok kognitív,

következésképp értékelő elem is. Például az, hogy egy érzés vagy érzelmi változás, melyet az érzelmi állapot vált ki (mondjuk az otthonlété), felfokozott, erős vagy éppen eléggé visszafogott, attól is függ, milyen jellegű kognitív-értékelő elemek vannak jelen az adott érzelmi állapotban.

Mit nevezünk ismerősnek? Hangokat (a tücsökét, a szélét, a patakét, az autóbuszét, a szomszédok veszekedéséét), színeket (az égét, a virágokét, a falikárpitét), fényeket (a csillagokét, a városét), szagokat (az ismerős városnak mindig összetéveszthetetlen a szaga), formákat (a házét, a kertét, a templomét, a girbegurba utcákét). Az ilyen és ehhez hasonló jelek különböztetnek meg egy helyet az összes többi helytől. Ezek a tapasztalatok elsősorban érzékiek. Másképp megfogalmazva: a térbeli otthonélményben az érzéki benyomásokra rárakódnak az érzelmi állapot kognitív-értékelő elemeiből elvont jelentések. A térbeli otthonélménynek ez a fajtája nem alakítható át időbelivé. Például a második világháború saját nemzedékem múltjának a része. A bombák és a sziréna hangja, az égő házak szaga mind a sok közös érzéki élményünkhöz tartozik. Az efféle élményeknek nincs *helyi* színezetük, kizárólag az időhöz vannak kötve. Ráadásul a legtöbbjük ijesztő vagy kellemetlen. Léteznek kellemes időbeli élmények is, ám ezek nem olyan elemi jellegűek, mint a térhez kötődő otthonélmények. Legtöbbször narratív elemet is hordoznak (mint például a béke első napja).

Az ismerősség másik eleme a nyelv: az anyanyelv, a helyi dialektus, a gyerekmondókák, a közhelyek, a gesztusok, jelek, arckifejezések, az apróbb szokások. Amikor úgy lehet beszélgetni a másikkal, hogy nincs szükség háttérinformációk közlésére, „lábjegyzetekre", amikor kevés szóból is megértjük egymást. Sőt csöndben maradni is szabad. Ahol a csönd nem fenyegető, ott biztosan otthon vagyunk. A tömény érzéki élmény szintjén az ismerős nyelv nem alakul teljes egészében időbeli otthonélménnyé. De minél jobban közelítünk az érzéki tapasztalattól a kognitív tudáshoz, annál inkább lehetségessé válik ez az átalakulás. Elvégre az útitársnőmmel is napi politikai eseményeket vitattam meg a repülőn, s ezt a témát mindig megvitatná, bárki legyen is a szomszédja a gépen. Nem volt szükségünk „lábjegyzetekre" vagy háttérinformációkra. Hasonlóképpen, ha holnap a földkerekség bármelyik egyetemén Heidegger „fordulatát" hozom szóba, nem lesz szükség semmiféle háttérinformációra. Ebből pedig levonhatjuk az előzetes következtetést,

hogy az univerzális beszédmódok által nyújtott otthon – akár funkcionális, akár transzfunkcionális – az időben (és nem a térben) található. Úgy veszünk részt benne – ha részt veszünk egyáltalán –, hogy hátrahagyjuk érzéki tapasztalatainkat, melyek otthonunkat a térben helyezik el. A félreértések elkerülése végett: most nem csupán a habermasi univerzális beszédmódnak a tényekkel ellentmondásban álló eszményére gondolok, hanem az univerzális kommunikáció mindenféle empirikus változatára. Az univerzális kommunikáció ilyen összefüggésében nem tulajdonítok semmiféle (pozitív vagy negatív) értéket az „univerzalitásnak". Minden kommunikációt így hívok, amely elvonatkoztat a résztvevők érzéki-térbeli otthonélményétől, s amely valamiféle közömbös, semleges, semmilyen otthonhoz nem tartozó térben játszódik le (például egy repülőgépen vagy szállodában), de mégis van időbeli otthona: az abszolút jelen idő.

Miért mondom hát, hogy az útitársnőm két lábon járó paradoxon – jóllehet nem szörnyeteg? Töredékes beszédmódom ugyanis nem ezt sugallja. Ha föltesszük, hogy a térbeli otthonélmény átadta helyét az időbelinek, semmiféle ellentmondást nem találunk a középkorú hölgy személyiségében. Ott él ő a sehol és a mindenhol elvont terében, és szükségképpen az érzéki tapasztalatai is elvontak. Magányos hölgyről van szó, se férje, se gyereke – legfeljebb egy szerető valamelyik szállodai szobában. Mindez azonban kevés ahhoz, hogy otthona legyen – azt a macskája teremti meg. Kárpótlásul határozott időbeli otthonélmény jut neki osztályrészül, és gondolatait gyakorlatilag bárkivel képes közölni. Öt nyelven beszél, bár lehet, hogy gyerekmondókát egyet sem ismer. Persze ne feledjük: gyereke nincs, s még ha volna is, a gyereke már nem gügyögne mondókákat abban az idődimenzióban és elvont térben, amely útitársnőm sajátja. Az útitársnőm élete paradoxonnal szolgált, amikor azt mondta: ott az otthona, ahol a macskája lakik. Nem azt felelte a kérdésemre, hogy „otthonom a nagyvilág", sem azt, hogy „az otthonom a munkahelyem", vagy hogy „otthonom a jelen". Nem. Azt mondta, „ott az otthonom, ahol a macskám lakik", vagyis ahol egy igazi élőlény, egy valóságos otthonteremtő él. Az állat teremti meg az ember otthonát. Ez a jelenség, túl a nosztalgián, kétségkívül az „otthon" fogalmának dekonstrukciója, ugyanakkor regres – szív lépésnek is tűnik: vissza a macskához. Valaki büszkén él az abszolút jelen idő érzéketlen világában,

s egyidejűleg vágyódik a test animális melege, a falka után – ez a kettő együtt alkotja a paradoxont.

Hadd próbáljam meg elképzelni, mi is történt azóta a vendéglőssel meg az útitársnőmmel. A vendéglőt, gondolom, ma már megvénült barátom fia vezeti, de az öreg még bebesegít, és az ebéd meg a vacsora között kiül kis székére a Campo de' Fiorira, és eldiskurál a járókelőkkel. A középkorú üzletasszonyt találkozásunk óta korengedménnyel nyugdíjazták, és most saját gyökereinek kutatásával tölti az idejét. Ezért aztán megint csak utazgat: felkeres néhány falucskát Romániában (ahol nem beszéli a nyelvet), születési és halotti anyakönyvekben kurkászik a plébániákon, hogy rábukkanjon valamire – esetleg csupán egy papírdarabkára a dédapja nevével –, csak hogy kibányássza, honnan is származik tulajdonképpen.

Eddig két egyszerű ideáltípus példáján mutattam be a két legjellemzőbb otthonélményt: a térbelit, illetve az időbelit. Remélem, sikerült három dolgot tisztáznom. Először is: általános tendencia, hogy a térhez kötödő otthonélmény időhöz kötődővé válik. Másodszor: minden otthonélmény – a konzervatív életformákat is beleértve – a kontingenciával vív többé-kevésbé sikeres csatát; következésképpen a tisztán térbeli otthonélmény (néhány eldugott helyet nem számítva) mára lehetetlenné vált. Harmadszor: a tisztán időbeli otthonélmény határeset, teljes elvonatkoztatást követel meg az érzéki/érzelmi világtól, és így hozza létre – saját (látszólagos) ellentéteképpen – a testmelegbe, a hús-vér testvériségbe és az állatias testiségbe való visszasüllyedést. A réges-régi figyelmeztetést, amely kimondja, hogy a civilizáció barbarizmust szül, nem árt megszívlelni. Csupán egy dolgot kell kikötni: az időbeli otthonélmény visszaváltozása a térbeli otthon valaha oly ismerős világává nem minden esetben jelent regressziót.

III.

Röviden leírtam tehát az otthonélmény két ideáltípusát, következzék most a harmadik. Létezik egy toposz, egy metaforikus hely, amelyet a modernek elkezdtek „magaskultúrának" hívni – a magam részéről jobban szeretem Hegel elnevezését, és az abszolút szellem terrénumáról fogok beszélni. A filozófia: honvágy – mondta Novalis. Amikor az időbeli

otthonélmény veszít az intenzitásából, az ember még mindig otthonra lelhet „odafönt", a művészet, a vallás és a filozófia magas régióiban. Amikor embert írok, Európa lakóira gondolok; ugyanis ez a „harmadik otthon", ha szabad így neveznem – elsősorban az európai ember lakhelye. Sosem volt jellemző mondjuk az észak-amerikai modernitásra. A vallás például ott továbbra is a térbeli otthonélményhez tartozik, illetve a vallási közösség cipelte a hátán kulturális poggyászként – bárhová vezetett is a közösség útja. A pragmatizmus formáját öltő filozófia csak az egyik szereplője a politikai térnek (kétségkívül nagyszerű szereplő), míg a művészet (az Európához kötődő művészek alkotásait kivéve) mélyen a mindennapok terébe ágyazódott. Még ha jó filozófiát, színvonalas művészetet találtak is, az észak-amerikaiaknak akkor se jutott eszükbe, hogy valóságos otthonukat „odafönt", az abszolút szellem birodalmában keressék. Az amerikai egyetemista könnyű szívvel kiáltozhatja, hogy „le a nyugati kultúrával!", hiszen amit ilyenformán száműzne, soha nem volt az otthona. Vajon az európaiaknak még ma is otthonuk ez a kultúra?

A modernitás hajnalán a háromféle otthon (a térbeli, az időbeli és az abszolút szellemé) még elhanyagolható távolságra volt csak egymástól. Ha valaki az abszolút szellem világában lakott is, azért mégis a jelenben lakozott (vagy a jelen múltjában, illetve jövőjében), de nem ám az elvont, érzéki szempontból üres jelenben – ugyanis az ember még mindig erősen kötődött térbeli otthonához. Az „idő–tér utazás" azonban hamarosan megkezdődött. Az európaiak hozzáfogtak vég nélkül a múltba ásni, majd útra keltek, és megkezdték hasonlóképpen soha véget nem érő expedícióikat a Föld legtávolabbi csücskeibe. Az európai magaskultúra egyetlen évszázad alatt mindenevővé vált; mára pedig a magas és az alacsony kultúra közötti választóvonal is elkezdett repedezni. Semmi sem számít ízléstelennek, minden méltó az értelmezésre. Az európai kultúrában a hermeneutika vált uralkodóvá, függetlenül attól, hogy a vállalkozást a megfelelő névvel illetik-e. A hermeneutika a kulturális vérátömlesztés feladatát látja el. A modernek jelentést tulajdonítanak örömeiknek és szenvedéseiknek, más szóval: kulturális szempontból oly módon tartják életben saját magukat, hogy szüntelenül magukba szívják és feldolgozzák azt a szellemi táplálékot, mely vagy a múltban, vagy a jelenben készült – de mindenképp egy idegen világban.

Az európai modernek harmadik otthona, az abszolút szellem érzékileg igencsak telítve van, mi több, épp ez az érzéki telítettség az egyik legnagyobb vonzereje. A való világgal történt találkozások felidézésében mindig ott munkál egy csipetnyi nosztalgia: szeretnénk visszatérni. A hamisítatlan modern nosztalgia azonban nem az anyaméhbe való visszatérés vágya, ez a nosztalgia *ugyanazt* szeretné újból átélni, de *másként*. A vágy pontos ismétlődése már nem elégíti ki; minden ismétlésnek megismételhetetlennek kell lennie. Ez nem egyszerűen az új keresése, hanem az új keresése az ismerős dolgokon belül. A többi között ez a motiváció vezette a moderneket egyre inkább a múlthoz – miközben az újat keresték. Az ősi szövegek valamennyi új interpretációja a megismételhetetlen ismétlés utáni vágy kielégítése. Ugyanezt a kielégülést szolgálják az úgynevezett „idézetek" az irodalomban, a zenében és a képzőművészetben. És ez csak a jéghegy csúcsa, mivel az újdonság és az ismerősség érzéki élményeinek elegyítése utáni vágy ott van (még ha banális és földhözragadt módon is) a tömegturizmusban részt vevő milliókban, akik fényképeznek és emléktárgyakat vásárolnak össze, míg egyik helyről a másikra utaznak.

Az európai modernek harmadik otthona, az abszolút szellem nemcsak érzéki kielégülést nyújt, hanem a megismerés számára is hasznos. A dolgok, a magas művészethez tartozó egyes művek tartalma igen gazdag. A jelentésbeli gazdagság nem ontológiai tulajdonság, még kevésbé mondhatjuk ontológiai állandónak, és nem is függ a szubjektív ítélettől. Az értelmezhetőség sokfélesége, továbbá az egyes értelmezések egzisztenciális súlya együttesen hozza létre ezt a gazdagságot. Ha ezer értelmezés után egy mű ezeregyedik értelmezése is képes valami újat mondani, akkor a mű telítve van gazdag tartalommal, viszont ha már három értelmezés után is sikerül megcsömörleni egy alkotástól, akkor az tartalmilag meglehetősen sovány. Az európaiak harmadik otthonát olyan művek alkotják, melyeket sok száz éve értelmeznek a hermeneutikai csömör legcsekélyebb veszélye nélkül. Azonban ezen művek összessége már kevés ahhoz, hogy csillapítsa az újdonság és az ismétlés iránti éhséget. A kereslet kielégítésére mindenevő kultúránk sutba veti normáit, és a hermeneutikai szűzföldnek számító művekre veti magát, olyan alkotásokra, amelyeket eddig „jelentéshordozóként" nem tartottak értelmezésre méltónak.

A modern hermeneutikai gyakorlat – a dekonstrukciót is beleértve – különleges, posztmodern értelmezésekkel él. Ugyanakkor minden egyes interpretáció – még a legspontánabb és legegyügyűbb is – megismerő/ítéletalkotó munka a szöveggel. Ne feledjük, hogy ez a bizonyos harmadik otthon: modern, s hogy elsősorban az európaiak metafizikai igényeinek tesz eleget. Nem magánterületről van szó: bárki beköltözhet ide, vagyis ebben az értelemben ez az otthon egyenesen kozmopolita. A „mindenki beköltözhet" kifejezés egyszerre vonatkozik a művekre, melyeket az otthon magában foglal, és a látogatókra, akik nosztalgiából, a jelentést keresve lépik át küszöbét. Az előző mondatban egyébként meg is fordíthattam volna a sorrendet, hiszen alapjában véve a látogatók döntik el (persze nem találomra vagy ész nélkül), mely műveket bocsátják be a harmadik otthon területére. Tudjuk, hogy kezdetben csak néhány alkotás részesült ebben a megbecsülésben, míg ma szinte mindegyik. Eleinte kevesen lakták az otthont, később növekedni kezdett a számuk. Mára ezt a harmadik otthont – amely tehát eredetileg európai – a legkülönfélébb kulturális háttérből érkező milliók keresik fel. A kultúrkritikusok, Nietzschétől Adornóig, megjósolták, hogy a harmadik otthon össze fog roskadni a túl sok bútor és a túl sok látogató súlya alatt. Aggodalmuk nem volt alaptalan.

Hadd térjek vissza ahhoz a gondolatsorhoz, melyet túl hamar tettem félre. Az „otthonélmény" két eleme, az érzéki benyomások felfokozott és telített hatása és a reflexiók, értelmezések intenzívvé válása egyformán fontos összetevője új, roppant modern háztartásunknak. Ha az érzéki tapasztalatok egyetlen forrása az ismerősség érzése, maga az élmény reflektálatlan maradhat (mint amikor gyerekkorunkban népdalt hallgattunk). Ezután persze nem beszélhetünk a „harmadik otthon" valódi élményéről, mert ott rekedtünk az első, térbeli otthonunkban. Másfelől ha az ismerősség érzése kizárólag a reflexiók szintjén jelenik meg, akkor nem a harmadik, hanem a második (időbeli) otthonunkban vagyunk. Például a világon mindenki hozzászól Salman Rushdie esetéhez, így hát mi is elolvasunk legalább egypár oldalt a vitatott regényből, és csatlakozunk a vitához. Az ismerősség érzését a napilapokból merítjük, meg az egész történet ismeretéből. A közvetlen érzéki tapasztalatok mennyisége a nullához konvergál, míg a diskurzus tere magában foglalja mindazokat, akik gondolkodva élnek az abszolút jelenben.

Az európai modernitás harmadik otthonában mindenesetre csak úgy lehet élni, hogy az ember szüntelenül használja ítélő- és gondolkodóképességét. Az otthon mindenkor emberi élőhely, kapcsolatok, kötelékek finom hálózata, egyfajta közösség. Otthon magyarázkodás, „lábjegyzetek" nélkül beszélgethetünk, ennek persze az a feltétele, hogy legyen is valaki, aki megérti, amit mondunk. S ha a másikat néhány szóból, gesztusból, utalásból is meg lehet érteni, azzal már előre tudatos, közös hátteret feltételezünk. Képzeljük el, hogy valaki tíz személynek tíz különböző filozófiai kötetet ad elolvasásra, hozzátéve, hogy mindegyik tartalmából csupán egyetlen példány maradt fönn, viszont ezt a példányt elolvasás után haladéktalanul el kell égetni. Képzeljük hozzá még azt is, hogy mind a tíz személy beleszeret a könyvbe, amelyet kézbe kapott (vagyis mély filozófiai élményben részesül). Ezt az élményt valamennyien a „milyen csodálatos!" kiáltással juttatják kifejezésre – a könyvről azonban nem számolnak be, a szerző gondolatmenetét sem ismertetik saját értelmezésükben. Most nemigen állíthatjuk, hogy ezek tízen közös otthonban laknak, pedig mind az abszolút szellem felségterületén részesültek élményben.

Az abszolút szellem akkor töltheti be a harmadik otthon szerepét, ha a benne lakóknak van valamiféle közös élményük. Shakespeare művei például egyetlen világba forrasztanak mindenkit, aki valaha is a Shakespeare-darabok világában élt. Minden Shakespeare-rajongónak más és más élménye van (sőt: más és más élményei vannak) a művekről. De ez akkor is igaz volna – bár jóval egyszerűbb szinten –, ha ugyanezek a személyek a csalogány dalának édes élményéről számolnának be. Mindenesetre azok, akik Shakespeare világában élnek, utalások és „lábjegyzetek" nélkül megértik egymást. Egyetlen mondat idézésével is képesek asszociációs láncok elindítására, mi több, olyan Shakespeare-idézet segítségével is képesek szerelmet vallani, amelyben egy árva hang sincs a szerelemről.

A harmadik otthon is olyan, mint a másik kettő: meg kell osztani a többiekkel. A látogatók számára ugyanis – és itt mindenki látogatónak számít, aki nem művész, filozófus vagy teológus – ez az otthon olyan hely, amelybe vágynak visszatérni és vissza is térnek, hogy megismétlődjék velük a megismételhetetlen élmény. Itt átélt élményről van szó, amely, mint minden átélt élmény, ott él az emlékezetben is. Az emléket mások társaságában kell felidézni, még akkor is, ha magát az

élményt nem közösen éltük át. A látogatók közösen keresik fel újra a harmadik otthont, és gondolataikban, megbeszéléseikben életben tartják ennek az otthonnak a képét. Amit korábban magaskultúrának hívtunk, az nem egyszerűen a néhány európai által piedesztálra emelt művek végösszege – magában foglalja az emberek érzelmi és beszédmódbeli viszonyait, mely viszonyok közvetítése az abszolút szellem világában, e világ által történik.

A kitalált történet a tíz emberről, akik egy bőkezű kísérletezőtől tíz különböző filozófiai remekművet kapnak saját szórakozásukra és épülésükre, nem paródia, egyszerűen csak megmagyarázza a puszta tényeket. Mindenevő kultúránkban, amely már az egész múltat magába szívta, amelyben már nincsenek kivételezett művek, korok vagy szövegek, a közös otthonok, az abszolút szellem különböző szintjei minivilágokra hullottak szét – vagy ha úgy jobban tetszik, különböző minibeszédmódokra. Ha tíz, hasonló kulturális érdeklődésű ember jön össze, biztosak lehetünk benne, hogy két olyat se lelnénk köztük, akiknek közös művészi, vallási vagy filozófiai élményük volna. Az első talán ezt mondaná: olvastam ezt és ezt a könyvet, hát gyönyörű volt; a második ezt: hallottam ezt és ezt a hangversenyt, az is gyönyörű volt; a harmadik is hangversenyen járt (nem kevésbé volt csodálatos az előadás); és így tovább. Senkinek sem jut eszébe, hogy az élményt meg is lehetne osztani: nem hoznak létre kulturális beszédmódot, és ez nem is lehetséges. Márpedig ha ez így van, akkor a személyes élmény is el fog halványulni, de ha nem halványul is el, nem fog létrehozni lakható otthont. Könnyebb egy macskát rávenni, hogy meghallgassa kedvenc zenénket, mint ugyanezt a zenét embertársunkkal végighallgattatni.

Az abszolút szellem lényege, így Hegel, a múlt felidézése. Az ember felidézi a múltat, amelyre nem emlékszik. Ez az értelmezők feladata. Ha azonban nincsenek már kitüntetett, közismert szövegek, amelyeket a legtöbb értelmező megpróbál megfejteni, a múlt is miniértelmezések sorozatává hullik szét. Az egyik ember is felidéz egyfajta múltat, a másik is egy másikat, s nincsen közöttük átjárás.

Mindegyik minibeszédmód a Campo de' Fiorira emlékeztet. Ha megkérdezünk valakit, hol találjuk a Porta Piát, ezt a választ kapjuk: „sajnos a Porta Pia nem az én asztalom"; „engem a Porta Pia nem érdekel". Esetleg nagylelkűen hozzáteszik a válaszhoz: „Inkább

olyasvalakit kellene megkérdezni, aki ott is lakik, az biztosan tudja." De azt a választ is el lehet képzelni, hogy „a Porta Pia: ellenség!".

Ugyanaz a minibeszédmód persze útitársnőmre is emlékeztet. Hiszen mindenütt a világon találni olyan személyeket, akikkel van közös sajátosságunk. Erre Bombayban, Szingapúrban, Oslóban és Liechtensteinben is jó az esély. A mindenevő kultúrában azonban még a közös kis szellemi tisztás lakói is alig kommunikálnak, hiszen tíz ember minden bizonnyal tíz különböző könyvet olvas, száz ember meg százat. Olvasmányaikat és gondolataikat szinkronizálni kell, sőt már szinkronizálva is vannak. Különféle hatalmak gondoskodnak a megfelelő szinkronról. Közülük a két legerősebb: egyrészt a történelmi események, melyek szinte egy csapásra változtatják meg az emberek világfelfogását, másrészt a divat. Bár egy igazi mindenevő kultúra nem éri be a szellemi alapélelmiszerekkel, mégis, a harmadik otthon éttermeiben az étlap rendszerint a *dernier cri*, az abszolút jelen idő megszokott fogásaiból áll. Jövőre majd új étlapot nyomtatnak. Az aktuális értelmezés tekintélyt ad annak a sok ősrégi szövegnek. Vagyis megint csak úgy tűnik, hogy az abszolút jelen időben vagyunk otthon.

IV.

A demokrácia méltó a modernitás „negyedik otthonának" szerepére. Míg a harmadik otthon Európában épült föl, addig a negyedik Észak-Amerikában. A történet földerítéséhez az Újvilág valóban ideáltípusnak tűnik, a történeti pontossággal most nem is kell törődnünk. Tegyük inkább fel ezt az egyszerű kérdést az átlag amerikainak: „Otthon érzi magát egy/a demokráciában?" Vagy kérdezzünk inkább így: „Ön, aki demokráciában él, otthon érzi magát benne?" Nem arról van persze szó, hogy valaki otthon érzi-e magát egy bizonyos demokráciában, hiszen ez nyilvánvalóan lehetséges; hanem arról, hogy maguknak a demokratikus intézményeknek megvan-e az alapvető (elegendő) otthonteremtő képességük. Az Egyesült Államok alkotmányos nemzet, az alkotmányos nemzet eszméjének pedig Európában is vannak szószólói. Az alkotmányos nemzet nem mentes a nacionalizmustól – még Amerika sem (ott is széles körben ismerik a jelenséget, és a *jingoism* szóval jelölik). Igen ám, de az alkotmányos nemzetben létrejövő otthonélmény

különbözik a jellegzetes európai nemzetállamban tapasztalhatótól. Amerikában sem közös nyelv, sem uralkodó nemzeti kultúra és vallás nem szükségeltetik az intenzív otthonélményhez – ellentétben, mondjuk, Franciaországgal. S ami még fontosabb: Amerikában nincs olyan közös múlt, ami igazolná a jelent. A történelmi igazolás hiánya leegyszerűsíti a múlthoz való viszonyt. Az otthon alapja az alkotmány, és minden más a történelem előtti időkhöz tartozik.

A demokratikus alkotmány annyira jelent otthont, amennyire hagyománnyá válik. Csakhogy ez a hagyomány másféle, mint amit Nagy Károly császár meg a trubadúrok jelentenek a kulturális, historizált francia „otthontudatban". Ha a hagyományt az alkotmány elfogadásától számítjuk (más szóval a történet *ab urbe condita* kezdődik), akkor a régi és új közötti egyensúly egészen más lesz. Az alkotmány bármikor módosítható, de sohasem fogják eltörölni. Ha eltörölnék, az amerikaiak az otthonukat veszítenék el. Ezzel szemben számtalan francia alkotmányt helyeztek már hatályon kívül, és vezettek be helyette másikat, majd megint egy újabbat. Ettől még senkinek sem jutott eszébe megkérdőjelezni a francia nemzet létét, Franciaország még a francia emigránsoknak is otthona maradt.

Az amerikaiak otthonát a demokratikus intézmények alkotják, nem csupán demokratikus mivoltuk miatt, hanem azért, mert létüket az alkotmány alapozza meg, márpedig az alaptörvény az amerikaiak önazonosságának legszélesebb kerete. Ez a széles értelemben vett azonosság nem feltétlenül elvont dolog. Létezik ugyanis a demokráciaélmény, amely az amerikaiak számára mindennapos tapasztalat. Önmagukat a bírósági tárgyalóteremben játszódó színdarab révén értik meg, a vád és a védelem összecsapásakor, meg amikor elhangzik az esküdtek egyhangúlag hozott ítélete. Az eszményi amerikaiban buzog a civil kurázsi, politikai meggyőződését pedig az újságokból meríti, függetlenül az etnikai hátterétől, az anyanyelvétől, a helyi szokásoktól vagy a kedvenc popegyüttesétől. Ezek érzékileg igencsak telített élmények, hiszen izgalommal, szenvedéssel és örömmel járnak, és így is emlékeznek vis – sza rájuk. Ugyanakkor a gondolkodásnak is tápot adnak: a napi eseményeket folytonosan megvitatják.

Michelman egy ízben kijelentette, hogy a demokráciát mindennap újra és újra ki kell vívni. Közhely, de mélységesen igaz. Valószínű

azonban, hogy ugyanez a közhely másképp szól Amerikában, mint Európában, legalábbis egyelőre.

A minap egy barátom arra kért, meséljek neki amerikai élményeimről. Neki is láttam, a barátom pedig kis idő múltán felkiáltott: „De hiszen ez tiszta Tocqueville!" – „Hát persze – mondtam neki –, semmi sem változott Tocqueville óta." Ami persze nem jelenti azt, hogy nem is *történt* semmi. Csakhogy az amerikai politikai események nagyon hasonlítanak a premodern előzményekre, például a köztársaság kori Rómára. Ez a stílus éles ellentétben áll az egyidejű európai történelmi változásokkal: míg Európa a történelmet élte át, Amerika már a történelem utáni korba lépett. Kivételként a két világháborút lehet említeni, mint két olyan időszakot, amikor Amerika közvetlen politikai kapcsolatba lépett az európai és az ázsiai történelemmel.

Amerikában semmi sem változott; a demokráciát nap mint nap ki kell vívni. Virágzott az erőszak, a társadalom a modernitás ingáját egy irányba lökte, már-már az önpusztítás határáig; később az inga visszafelé lendült, és rövid időre helyreállt az egyensúly. Az utolsó kétszáz évben azt a világot ismertük meg működés közben Amerikában, amelynek létrejöttét Hegel látta a francia forradalom apokalipszise után. A tagadás szerves része a rendszernek. Egyúttal a *Sittlichkeit* rendszerének is nevezhetjük, azzal a fenntartással, hogy ebből a *Sittlichkeit*ből hiányzik a harmadik (európai) otthon. Emiatt tartják a többséget – már ameddig megtartja a többségét – etikai tekintélynek. Az egyetértés számít értéknek, nem a véleménykülönbség, akárcsak a modern kor előtti időkben.

A demokratikus alkotmány olyan otthon, amelyet nem lehet csigaházként a hátunkon hordani. Az otthonlét alapja a hétköznapok gyakorlata, a mindennapos azonosulás. E tekintetben a negyedik otthon is térbeli, akárcsak az első. Az óriásira növesztett Campo de' Fiori is jelképezhetné – csakhogy egy óriási Campo már nem a római Campo. A római téren minden arc ismerős, míg megnövesztett hasonmásában mindenki tökéletesen magányos volna, hacsak nem osztanák meg kis háztájik: az alulról jövő mozgalmak, lobbyk, közösségek.

Mivel a demokratikus alkotmányt minden pillanatban erősíteni kell, nem túlzás azt állítani, hogy aki ebben az otthonban él, az voltaképp az abszolút jelen idő lakója. Hiszen minden múlt a jelen múltja, és minden jövő a jelen jövője. Talán ez a fejlemény a normálishoz való visszatérés

jele. Az európaiak mintegy két évszázadon át keresték otthonukat a történelemben. Benne élnek saját, nagy narratíváikban, de ez a tendencia mára mintha lecsengett volna. Az amerikaiaknak sohasem volt szükségük a nagy narratívára – ebből a szempontból inkább az athéni polgárokra vagy a köztársaság kori Róma polgáraira hasonlítottak. A többi kártyát azonban ma már másképpen osztják ki. Őseinknek közös, metafizikai otthonuk volt, és egyenesen tartottak a születésükkor kijelölt végzetük felé. Szorosan kötődtek családhoz, törzshöz, etnikumhoz. A modern ember viszont a kontingencia foglya, ennek szenvedi el, illetve élvezi a következményeit, no meg az előbb említett determinációkhoz nincs köze. Amit azonban nem kapunk meg születéskor, még elérhetjük választás útján.

Említettem már, hogy az amerikai demokrácia nevű óriás Campo de' Fiori a létrehozása óta mit se változott, bár eseményekben a legkevésbé sem szűkölködött. Amerikában nemcsak az alkotmányt módosították, hanem sok egyebet is, ennek ellenére a társadalom ma is ugyanazokkal a módszerekkel kezeli az összeütközéseket. Az óriás Campo mindig is sok kis Campóra volt osztva, kisebb táborokra, közösségekre, nyomást gyakorló csoportokra.

Ezekben a csoportokban, e csoportok által jön létre a folytonos visszahullás a barbarizmusba. A Nagy Campo konfliktusait létrehozó és levezénylő kis otthonok *per definitionem* az univerzalitás ellen működnek. Saját érdekeik vezérlik őket, saját *ressentiment*juktól dagad a keblük, és mindenki mást gyanakvással szemlélnek. Saját táborukat az egyéni ízlések, vélemények elnyomása útján mozgósítják. Elhajlókat és ellenségeket kreálnak, az etnikai és vallási csoportokból „fajokat" faragnak. Elvégre mi sem egyszerűbb, mint egy idegen fajt teremteni. Csak ki kell figyelni egy másik csoport néhány viselkedésbeli sajátosságát, gesztusát, aztán visszataszítónak és „szerves fejlődés eredményének" címkézni ezeket; és hipp-hopp, már kész is van az új faj. Az idegen vallásokon és etnikai csoportokon kívül az eltérő bőrszín is megfelel, sőt ma, az amerikai demokrácia sűrűjében sokan még a másik nemet is idegen fajnak tekintik.

Egyszóval nem csupán átvitt értelemben igaz, ha egy amerikai azt mondja, otthon van a demokráciában. A demokrácia mint olyan általában még nem otthon, de egy bizonyos demokrácia már az lehet, és polgáraik, a jelen alapító atyái és anyái nap mint nap újraalapítják. Ha

létezik ilyen otthon, akkor az térbeli (hiszen senki sem cipelheti a hátán) s egyben időbeli is, amennyiben lakója az abszolút jelen időben él. Igen ám, de a demokratikus otthon még nem biztosítja az antidemokratikus, esetleg a totalitárius gondolkodásmód megszűnését, és nem gátolja meg a fizikai erőszakot mint a hatalomgyakorlás eszközét. A demokrácia vígan együtt él a fajgyűlölettel, s a kontingencia világában együtt jár vele egy-egy visszazuhanás is a barbarizmusba. Aki gyógyírt keres az intoleranciára, a szűklátókörűségre, az előítéletességre és az elvakult gyűlölködésre, annak a liberalizmust tudom ajánlani. Igaz, a liberalizmus nem teremt otthont, nem otthon, „csak" elv, meggyőződés, álláspont. Az ember bármelyik otthonban lehet liberális – csak legyen otthona. A modernitás megfelelő politikai formája, a demokrácia minden modern embernek otthont nyújt, liberálisnak és a liberalizmus ellenségének egyaránt. Európa ezen a ponton kezdhet el „amerikanizálódni". Akkor az európai demokráciák olyan területet alkotnak majd – az óriási, óvilági Campo de' Fiori –, ahol a tolerancia és az intolerancia különféle, folyton változó erői mindig más-más tétért csapnak össze. Elképzelhető, hogy e küzdelem egyik fél számára sem megnyerhető. És remélhető, hogy nem a gyűlölet, a *ressentiment* és az ellenségeskedés arat diadalt az otthonunkban.

V.

Amikor elkezdtem töprengeni arról, „hol az otthonunk?", először az otthonélmény minőségét próbáltam meg körbejárni. Beszéltem a térbeli otthonélmény érzéki telítettségéről, ismerős illatokról, hangokról, tárgyakról. Ezeket emlékezetünkben hurcoljuk magunkkal, s hozzájuk térünk mindig vissza. De ez többé aligha lehetséges.

A primer otthonélmény említett jelenségeinek forrása mindennapi találkozásunk a tárgyakkal (bútorokkal, konyhafelszereléssel, falikárpittal, gyerekjátékkal). Míg Európa átélte a premodernből a modern társadalmi rendbe történő drámai és fájdalmas átalakulást, a mindennapi lakóhely tárgyai biztosították az állandóságot. Mialatt Napóleon *Grande Armée*-ja meghódította Európát, majd visszaverték, ugyanaz a zsebóra öröklődött nagyapáról apára, apáról fiúra. Nem csupán az angol birtokos nemesség udvarházát, hanem a francia paraszt

kunyhóját is változatlanul ugyanazok a tárgyak töltötték meg. Amikor a fiú hazatért inaséveinek vándorlásaiból, mindent a régi helyén talált, még ha a tárgyak történelmi csillogása megfakult is. Érdekes módon minél inkább megállapodott a történelmünk, minél több európai kezdett új életet az új apokalipszis után, annál lendületesebb történelmi vándorlásba fogtak mindennapi lakóhelyünk tárgyai. Amikor a fiú ma hazatér újmódi vándorévei után, akkor se fog feltétlenül ráismerni gyerekkori lakhelyére, ha jól emlékszik rá. A felismerést segítő jelek mesterségesek: ilyen a fénykép, a kiállítás, a mozi (gondoljunk a *Heimat* című német filmre), meg általában a sok nosztalgiautazás. Az ökológiai mozgalmak által elszabadított szenvedélyeket lehetetlen csak racionális megfontolások alapján megérteni. A környezetvédelem egyúttal az otthon védelme is, azé a lakóhelyé, ahová még vissza lehet térni.

„Otthon, édes otthon" – hallhatjuk gyakran a mondást; de vajon édes-e még annyira, mint régen? Az ismerős illat az égő hús szaga is lehet, az ismerős mozdulat a lecsapni készülő ököl, a szín meg a csukaszürke. Ott az otthon, ahol zokogtunk, de senki sem figyelt ránk, ahol éhesek voltunk és fáztunk. Az otthon volt az a kis kör, amelyen senki sem törhetett át, a végtelennek tetsző gyerekkor, a kijárat nélküli alagút. Végül is a tapasztalatainkat oly pontosan leíró földi siralomvölgy metaforája is ott született, ahol mindannyiunknak volt otthona. Minő szerencse, hogy ide nem kell visszatérnünk, még a pszichoanalitikusunk díványán sem. Megkaphatjuk a létezés könnyűségét, a létezés elviselhetetlen könnyűségét. Éppúgy, mint az Ausztráliába tartó hölgy a Boeing 747-es fedélzetén.

Hol az otthonunk? A többes szám első személy jelenthet „minket, moderneket" vagy „minket, moderneket a XX. század végén". Az „otthonlét" jelentheti a „térbeli otthont", de az „időbeli otthont" is. Hadd fogalmazzam hát újra a kérdést: „Hol vagyunk otthon mi, modern, XX. század végi európaiak a térben és az időben?"

A válasz tautologikusnak látszik: a modrn európaiak Európában, a XX. század végén vannak otthon. De ez így túlságosan leegyszerűsített kép. Az elmúlt kétszáz évben mindegyik jelentős európai kultúra vágyódási ciklusokat élt át: a másik hely, a másik kor, az igazi otthon utáni vágyódását. A jellegzetes modern európai ember otthonélménye kettősségek áldozata; metafizikailag gyökértelen, a történelmi földmozgások kibillentették a helyéből, és elégedetlenség keseríti meg.

Az ismerősséget ködös és idegen akadályként élte meg, miközben az ismeretlen az otthoniasság fényében, a béke és nyugalom szigeteként tűnt fel a számára – Rousseau-tól Gauguinen át egészen a néhány évtizeddel ezelőtti harmadikvilág-párti sóvárgó romantikusokig. Az európai ember számára jellegzetes otthonélmény volt, hogy nem érezte magát otthon saját kontinensén. De az, hogy a közelmúltban lassan véget ért a nagy narratíva, az európai öntudat e roppant fontos formájának kora, jelzi, hogy fejlődésnek indult egy kevésbé drámai és kevésbé kétértelmű európai identitás. Ezzel egyidejűleg Európa „amerikanizálódásának" tünetei is megszaporodtak.

A valódi (nemcsak fiktív) nagy narratíva hullámai elültek, de e narratíva eredményei mára hagyománnyá váltak. Hadd gyűjtsek egybe néhányat. Megvan a „harmadik otthonunk", az abszolút szellemé, és ma is lakóhelyünkül választhatjuk. Ez az otthon mindenütt és mindenkor befogad. A harmadik otthon egyes konkrét világait aligha hívhatjuk „európainak", hiszen különböző nemzeti kultúrákhoz tartoznak. Mégis, a harmadik otthonba való beköltözés (vagy legalábbis a látogatás) folyamatosan fennálló lehetősége beletartozik az európai ember általános otthonélményébe: voltaképp ez alkotja ennek az otthonélménynek a harmadik és a negyedik dimenzióját – míg más kultúrákra, Észak-Amerikát is beleértve, ez nem jellemző. Ebből a nézőpontból talán meg is fordíthatjuk az eredeti kérdést. Ahelyett, hogy azt kérdeznénk, „Hol az otthonunk?" (mármint nekünk, modern európaiaknak a XX. század végén), kérdezzünk így: „Ki számít európainak a XX. század végén?" A válasz körülbelül így hangozhat: „Európai az, aki a harmadik otthonban (az abszolút szellemében) otthon van, vagy legalábbis gyakran látogatja." Aligha kell hangsúlyozni, hogy nemcsak ezek az emberek számítanak európainak, mégis ők azok, akik Európából otthont teremtenek. Sem a Közös Piac, sem az Európa Parlament nem képes létrehozni Európát – a harmadik otthon macskái annál inkább.

A lakóhely, a tér–idő kontinuum, a törzs és a törzs istenei – ezek alkották a modernitás előtti otthont. Ezt az otthont megőrizte és olykor újból visszaállítja a harmadik otthon, az emlék felidézésének élő múzeuma. Amint már láttuk, a megőrzött premodern otthonélmény adja a harmadik otthonban posztmodern életünk harmadik és negyedik dimenzióját. A helyreállítási tevékenység európai találmány. Bár itt

fogant meg az új *Urbs* gondolata, az igazi *Urbs* szűzföldön épült fel. A dekonstrukció minden egyes lépése a megőrzés gesztusa volt. A múltat itt az abszolút jelenben őrzik meg. Az abszolút jelen idő pedig a demokrácia, amely átfogja a jelen múltját és jövőjét is. A harmadik otthon a jelenben őrzi meg a múltat. Az olyan jövő, amely a jelen jövőjén is túlnyúlik, megszűnt. A modern kor előtti otthonban mindig ott volt a jövő, mint a hely, a törzs és a törzs isteneinek a jövője. A nagy narratíva ragyogó kísérlet volt arra, hogy a képzeletünket a láthatáron túli jövő felé terjessze ki, ez azonban már a múlté. A modern ember a historizmus börtönében sínylődik, s ezt tudja is saját magáról. A legszélesebb értelemben véve éppen a historizmus börtönét, az egyidejűséget tarthatjuk ma az otthonunknak.

Hol van hát az otthonunk? Mindenütt jelen lehetünk – vagyis sehol, szabadon lebegve az abszolút jelen időben. A földrajzi promiszkuitás lehetősége mindenki előtt nyitva áll, de az életünk idejét már nem választhatjuk meg. Mi több, elsősorban épp az univerzális egyidejűség élménye (melyet a tömegkommunikáció nem okoz, csupán terjeszt) váltja ki a földrajzi értelemben promiszkuus ember vándorösztönét. A használati tárgyak (autó, tévékészülék, konyhafelszerelés, színes újságfotó és a többi) kozmopolitizmusa és az őket övező álmodozás az univerzális egyidejűség élményének részei. A földrajzi promiszkuus személyek mind más és más okból válnak azzá (minden csoportnak vagy személynek eltérő a motivációja), maga a földrajzi promiszkuitás azonban világjelenséggé vált. (Ahogyan a földrajzi értelemben vett „második és harmadik házasság" is.) Az „otthonlét" szempontjából nem érvényes többé a „míg a halál el nem választ" mondat, s ezt nem csupán metaforikusan gondolom így. Ahol a családom, ott az otthonom. De ahol az első kellemetlenségtől tönkremegy a házasság (mivel a családot átmeneti érdekkapcsolatnak tekintik), az otthon is elvész, méghozzá minden különösebb hűhó nélkül.

A kontingencia világában azonban minden lehetőség tárva-nyitva áll. Lakóhelyül lehet választani a Campo de' Fiorit, de úgy is lehet dönteni, hogy az ember soha sehol nem üt tanyát. Lehet különböző helyeken és kü1önböző szinteken egyszerre otthon lenni, anélkül, hogy valaki földrajzi értelemben promiszkuussá válna. Azután az abszolút jelen időt is ideiglenes otthonának választhatja bárki, de ugyanígy az abszolút szellem birodalmát is. Vagyis a harmadik otthont. Otthonunk lehet az

alkotmány által létrehozott demokratikus kultúra, de a nemzeti nyelv is vagy akár az etnikai csoportunk szokásrendszere, esetleg a vallási közösségünk, az *alma mater*ünk vagy meghitt családi körünk. Van ezek között olyan otthon, amelyet a hátunkon is elcipelhetünk, és van olyan, ahová vissza szeretnénk térni, a harmadikat pedig soha nem is hagytuk el.

Ha mindez nem teljesen értelmetlen, akkor a „Hol az otthonunk?" kérdésfeltevés hibás, legalábbis abban az esetben, ha a többes szám első személy mireánk, modern, XX. század végi európaiakra vonatkozik. Valószínűleg nem létezik két olyan ember, aki azonos választ adna a kérdésre. Saját otthonélményünk érzéki telítettsége otthonról otthonra változik; az egyik otthon a szív logikájához áll közel, a másik az értelméhez. Az otthonok többszörösen is hierarchizáltak, sok az átfedés, a hierarchia pedig szigorúan személyes, és nem normatív. Nem is szabad normatívnak lennie, esetünkben ugyanis a normán kívüliség a norma. Hiszen ha az otthonélmények hierarchiáját normatívvá tennénk, a kortárs modern kultúrában polgárháborús állapotok jönnének létre. Érezhetem én úgy, hogy az etnikai hovatartozásom határozza meg az első számú otthonomat, de ha a közösségem tagjai megparancsolják, hogy ezt az otthont kötelességem szeretni, az összes többit meg fel kell adnom, újra csak kitör a polgárháború. Mert nem a személyes vonzalmak, hanem a merev, normatív követelések robbantják ki az etnikai, vallási és más közösségek polgárháborúit. A demokrácia, amint azt Amerika példáján is láttuk, nem véd meg az alig vagy egyáltalán nem szublimált erőszaktól. Ennek ellenszereként a liberalizmust említettem.

A liberális elvek megengedik, hogy mindenki a maga módján adjon választ a „Hol az otthonom?" kérdésére. Van, aki inkább itt érzi otthon magát, van, aki inkább amott. Az egyiknek a Campo de' Fiori az otthona, és rá se ránt a Porta Piára, míg a másik sehol sincs otthon, hacsak nem ott, ahol a macskája él. Az otthonválasztás a személyes szimpátiák függvényévé válik. Ezzel elhárítható a fundamentalizmus, az új, civilizált barbarizmus veszélye. A dolog lényege mégis az, hogy bár a „Hol az otthonunk?" kérdést ki-ki külön is megválaszolhatja, és az otthonélmények hierarchiája minden egyénnél más, maguknak az otthonoknak a hierarchiája már nem ilyen. Az otthonokat a legkülönbözőbb szinteken szokás megosztani. Otthon lakni – lett légyen az az otthon a nemzet, az etnikai csoport, az iskola, a család vagy akár a

„harmadik” otthon – nemcsak élmény, hanem tevékenység is. Cselekedeteinkben ugyancsak normákat követünk, megfelelünk formális követelményeknek, részt veszünk a nagy nyelvi játékban. Az ember kijelentheti, hogy „ez az otthonom”, de ha a többiek (a család, a csoport, a vallásos közösség stb. tagjai) nem ismerik el a kijelentés igazságát, az illetőnek az általa megjelölt hely nem lesz az otthona. Otthonában az embert elfogadják, sőt örömmel fogadják, de legalábbis elviselik. Egy bizonyos pontig minden otthon zsarnoki: odaadást, felelősségvállalást és bizonyos fokú asszimilációt követel meg. A gond nem az asszimilációs igény mennyisége, hanem a milyensége. Ha ez a követelmény azzal a burkolt vagy nyílt elvárással párosul, hogy az illető végleg szakadjon el az összes többi, általa kedvelt otthontól, akkor az asszimiláció nemcsak közepesen elnyomóvá, hanem erősen antiliberálissá is válik. S ez minden szinten igaz, függetlenül attól, hogy a nemzetállam követeli-e, hogy az asszimilálódó polgár szakadjon ki etnikai közösségéből, vagy megfordítva, épp a helyi vagy az etnikai közösség asszimilál, és várja el, hogy tagjai hátrahagyják a nemzeti kultúrát. A közelmúltban sok jogos vád hangzott el az univerzalizmus zsarnoki hajlamairól, de ettől még a partikularizmus ugyanolyan zsarnoki lehet. Voltaképp ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó.

Nem minden otthon követeli meg az odaadást és felelősségvállalást. Egyszer, amikor a Földközi-tenger fölött repülve elnéztem a földrészek és szigetek (a kultúra bölcsői) szürke körvonalai közt feszülő kék tengert, erős érzelem kerített hatalmába. Úgy éreztem, ráleltem a legigazibb, legősibb otthonomra. Szabadon lebegő érzés volt, semmiféle kötelezettséggel. Azok az otthonok azonban, amelyekben ténylegesen lakunk, kötelezettségeket rónak ránk. Az abszolút jelen idő világában még a csalogány dala és a gesztenyefa árnyéka is követelést fogalmaz meg, ugyanis nem lehetünk benne biztosak, hogy holnap is találkozunk-e még velük.

Hol van hát az otthonunk? Mindannyiunké a saját magunk által kijelölt, közös végzetünk világában.

Barabás András fordítása

Parmenidész
és a sztálingrádi csata

Az itt következő írás olvasható úgy is, mint egy hosszú lábjegyzet Vajda Mihály *A posztmodern Heidegger* című könyvéhez.{24} Igaz, nem Vajda könyvét fogom elsősorban kommentálni (ezt megtettem más formában), hanem inkább Heideggert, bár szorosan Vajdához kapcsolódva. Pontosabban szólva, két Vajda-tanulmány gondolatmenetét folytatom. Az egyik címe *Vissza a görögökhöz?*, a másiké *Syrakusa*. A *Vissza a görögökhöz?* című tanulmányában Vajda két kérdést vet fel. Az első így hangzik: vajon Heidegger szerint azzal az átalakulással, amely a görög gondolkodásban Platón és Arisztotelész által végbement, az emberi lényeg, az emberi létezés is alapvetően megváltozott? A második így: vajon Heidegger véleménye szerint az új kezdet által bizonyos értelemben vissza kell-e találnunk a kezdeti görögséghez? (102–103.) A kérdésre több, egymástól eltérő választ ad, majd hivatkozik néhány, a tanulmányban nem elemzett műre, és azok zavarba ejtő passzusaiból idéz. A következőkben egy olyan írást fogok értelmezni, mely a nem elemzett művek között sincs megemlítve: Heidegger Parmenidészről szóló egyetemi kurzusának szövegét. Ezzel közvetlenül kapcsolódom Vajda gondolatmenetéhez. A *Syrakusa* című tanulmányában Vajda – többek között – visszatér Heidegger és Lukács összehasonlításához, s itt politikai szövegeket is érint. A dolog természete szerint Lukács bolsevizmushoz való viszonyát és Heidegger nácizmushoz való viszonyát veti össze néhány idézet tükrében. Felvetődött bennem a kérdés: mi lenne, ha megfordítanánk magát az összehasonlítást? Mi lenne, ha Heidegger bolsevizmusra vonatkozó eszmefuttatásait vetnénk össze Lukács nácizmusról szóló írásaival? Az ötlet eredményeinek széles körű bemutatása túl messzire vinne. De mivel Parmenidész-előadásában Heidegger beszél a bolsevizmusról és Sztálinról is, alkalmam nyílik arra, hogy ízelítőt adjak egy lehetséges új kritika vállalkozásából.

I.

A freiburgi egyetem 1942/43-as őszi szemeszterére Heidegger *Parmenidész és Hérakleitosz* címen hirdetett kurzust. A Heidegger-összkiadás 54. kötetében az előadás-sorozat *Parmenidész* címen jelent meg, mivel Hérakleitosz elemzésére a kurzus keretei között nem került sor. Hozzá kell tennem, hogy Parmenidész elemzésére is alig. Az előadás körkörösen halad. Az előadó látszatra mindig új témába kap, eltávolodik gondolatmenetétől, hogy később – de nem mindig – visszataláljon hozzá. Hadd soroljam fel a főbb témákat megjelenésük sorrendjében: a kezdeti gondolkodás, Alétheia istennő, a fordítás (az *alétheia* fordítása), a viszály (polemosz), a görög *pszeudosz* szó és fordítása, Róma félrefordítja a görögséget, methodosz és félreértelmezése, a léthé, a zóon logon ekhon (félre)fordítása, a szó (müthosz, eposz, logosz), pragma, tekhné, a phüszisz nem natura, a feltakarás és az eltakarás, a lét története (lét és szó, lét és ráció, lét és idő), a polisz (a hely), a daimón, a görög istenek lényege, a politeia, a diké (újrafordítása), mi a filozófia, gondol(kod)ni valamire (An-denken) vagy valamiről, a metafizika, szubjektum/objektum, én-ség, az egoizmus (a metafizika mint a technológia lényege), a létet gondolni, az igazság lényege, a nyugat (Abend/land) sorsa, a kezdeti gondolkodás újragondolása, az alap/talan (Boden/lose). E rövid felsorolásból is látható, hogy az előadás-sorozat a heideggeri fordulat (Kehre) kisenciklopédiáját tartalmazza, különösen az úgynevezett „alapszavak" értelmezését. Semmi sem lesz megfogalmazva az 1946-os híres humanizmusról (humanizmus ellen) írott Heidegger-levélben, ami ne lett volna megfogalmazva az 1942–1943-as Parmenidész-kurzus folyamán.

Az alapszavak elemzését azonban Heidegger unos-untalan félbeszakítja (hogy azonnal visszatérjen hozzájuk). E félbeszakítások stílusa eltér az előadás-sorozat általános stílusától. Nyíltan és szenvedélyesen polemikusak, s gyakorta közvetlenül politizálóak. A legfőbb ellenfelek: Burckhardt, Nietzsche és Spengler – persze nem egyenlő szinten. Heidegger Spenglert nemcsak elmarasztalja az „Untergang" (alkony, lehanyatlás) szó metafizikus és biologikus értelmezése miatt, hanem ráadásul meg is veti mint gondolkodót. Burckhardtot mint a német görögség-kép újrafogalmazóját sokra becsüli, de elmarasztalja, mert nem volt elég radikális. De Nietzsche kapja a legnagyobb pofont, mert ő mindkét bűnben bűnösnek találtatik.

Nietzsche, úgymond Heidegger, teljesen eltorzítja a görögség képét, s ugyanakkor a legszélsőségesebben testesíti meg a metafizikát, s e kettő, persze, összefügg egymással. Az a gondolat, hogy Nietzsche az utolsó metafizikus, egészen különböző hangsúllyal és kontextusban jelenik meg Heidegger számos Nietzsche-kurzusában és -írásában. De ebben az esetben Heidegger hangja élesen elutasító. A hatalomra törő akarat értelmezésében egyszerűen elfogadja a nácik élesen biologisztikus Nietzscheinterpretációját (ahogy ezt például Lukács is tette), és ezen interpretáció alapján marasztalja el aztán Nietzschét{25} (100–101.).

Nem kell különösen vájt fülűnek lenni ahhoz, hogy az ember megérezze mindebben, továbbá a közvetlen politikai megnyilatkozásokban, amelyekre még visszatérek, a náci politika iránt érzett erős ellenszenvet. De ennél tovább is mehetünk. Ha valaki tanított filozófiatörténetet egy totalitárius egyetemen (mint én tettem a Rákosi-korszakban), Heidegger minden filozófiai lépésében, de legalábbis a lépések értelmezésében fel fogja ismerni a politikai célzatot. A Parmenidész-kurzus egy szőröstül-bőröstül átpolitizált, mondhatnám, túlpolitizált előadás-sorozat. Ha valaki bizonyítékot akar találni arra, hogy Heidegger fordulatának egyik (vagy épp fő) motívuma a náci politikában való csalódása volt, nem is kell ennél messzebbre mennie. De engem – még ebben is – inkább Heidegger filozófiai álláspontja érdekel. Nem az, hogy szembefordult a nácizmussal, hanem inkább az, amit ez a szembefordulás filozófiailag itt (a Parmenidész-kurzusban) jelentett.

Burckhardt–Nietzsche–Spengler: témánk a görögség; témánk a Nyugat (Abend/land) alkonya. Témánk: Németország, témánk: a német Nép. A színjáték, amelynek tanúi vagyunk, ahogy a Nép szószólója a Lét szószólójává válik. A színjáték ideje: a téli szemeszter: 1942–1943. A téli szemeszter januárban vagy februárban ér véget. A szovjet gyűrű Sztálingrád körül 1942 karácsonyakor bezárul. Németország a háborút elvesztette. Ezt kevesen tudták. Heidegger azok közé tartozott, akik tudták. Ez könnyen desifrírozható a Parmenidész-kurzus szövegéből. A német nép vereségét csak úgy lehetett győzelemmé változtatni, ha a német nép szószólója a lét szószólójává válik, s ezzel a kezdeti gondolkodás, a görög kezdeti gondolkodás német gondolkodássá, a jövő felől való gondolkodássá lesz. A sztálingrádi csata és Heidegger fordulata nemcsak mitologikusan, de empirikus-történelmien is összetartozik. „Die Abhandlung *Sein und Zeit* – írja és mondja Heidegger 1942 telén – ist

nur der Hinweis auf das Ereignis, daß das Sein selbst eine *anfänglichere* Erfahrung dem abendländischen Menschentum zuschickt. Dieser *ursprünglichere Anfang* kann sich nur, so wie der *erste Anfang*, in einem abendländisch geschichtlichen Volk der Dichter und Denker ereignen" (Heidegger kiemelése). Majd arról a nehézségről beszél, „mit der sich ein Volk nur langsam in die Stelle des abendländischen Geschicks, das ein Weltschicksal in sich verbirgt, zu fügen vermag. Daher gilt es zu wissen, daß dieses geschichtliche Volk, wenn es überhaupt hier auf ein ‚Siegen' ankommt, schon gesiegt hat und unbesiegbar ist, wenn es das Volk der Dichter und Denker ist, das es in seinem Wesen und so einer Verkennung seines Wesens zum Opfer fällt."{26} (114.)

Ezt az idézetet, mint egynéhány hasonlót, persze nem szabad filozófiailag vulgárisan értelmezni. Nem arról van szó, hogy volt egyszer egy kezdeti gondolkodás, azután jött a metafizika, és most megint visszatérhetünk – elsősorban mi, németek – a kezdeti gondolkodáshoz, egy történelmi nép hivatásához. A múlt és jelen viszonya nem kronológiai, hanem léttörténeti. Hölderlin például a németek „eljövendő költője" (kommende Dichter), ahogy a „kezdeti gondolkodás" is eljövendő gondolkodás. De ez nem változtat Heidegger eltökéltségén, hogy a „kezdeti gondolkodás" visszatérését a németséghez kösse. Ez a „kezdeti" összefüggés – hogy Heidegger szavát magam is vulgárisan használjam – csak a későbbi Heideggernél fog elhomályosodni.

Vulgáris azonban az az értelmezés is, mely a „szörnyű eltévelyedés" kifejezést pusztán a nácizmusra vonatkoztatja. Nem kétséges, hogy Heidegger szemében 1942-ben mind a nácizmus, mind a bolsevizmus „szörnyű eltévelyedés", de a hatalomra törő akarat nietzschei filozófiája is az, mi több, az írógép is az. Az írógépet azért említem itt, mert Heidegger állandóan visszatér rá mint a metafizika mindent átfogó (és romboló) hatalmának szimbólumára. A kézírásban a lét emberhez való viszonya, a szó, magába a létezőbe (a kézbe) véződik be; így már a könyvnyomtatás, de különösen az írógép használata fordulatot jelent a létnek az ember lényegéhez való viszonyában. Egy esetben (125–127.) Heidegger figyelmezteti hallgatóit, hogy az írógépnek igenis köze van Parmenidészhez, s ezt Leninre való hivatkozással dokumentálja: „Wer Ohren hat zu hören, d. h. die metaphysischen Gründe und Abgründe der Geschichte zu sehen und *als* metaphysische ernst zu nehmen, der konnte schon vor zwei Jahrzehnten das Wort Lenins hören: Der Bolschewismus

ist Sowjetmacht + Elektrifizierung. Das Will sagen: Der Bolschewismus ist der ‚organische' d. h. organisierte rechnerische (und als +) ZusammenschluB der unbedingten Macht der Partei mit der vollständigen Technisierung."[27] (127.) (Lányomnak mondom, menyem is értsen belőle.) Sztálin ezt a metafizikát „leninizmusnak" nevezi, folytatja Heidegger, majd elemzését a következőképpen zárja: „Die Einsicht in das ‚metaphysische' Wesen der Technik wird für uns geschichtlichen notwendig, wenn das Wesen der abendländischen geschichtlichen Menschen gerettet bleiben soll."[28] (127–128.) Heideggert nem lehet elfogultsággal vádolni. A sztálingrádi csata évét írjuk, és ő Sztálin bűnéül ugyanazt rója fel, mint Nietzsche bűnéül: a metafizikát. A tervezés is a metafizikán alapul. Emlékezzünk csak: Lukács azt vetette Sztálin szemére, hogy a stratégiát a taktikával helyettesítette.

Mindez nevetséges, felháborító és egyúttal megható. A trák asszony halálra nevetheti magát a filozófuson, aki az erdőtől nem látja a fát. Nevethetünk, legalábbis egyik szemünkkel, mindannyian az antimetafizikuson, aki olyan mélyen belenézett a metafizika gigantikus panorámájába, hogy az általánosban nem veszi észre a különbséget, a fővonalak térképén a hegyeket, völgyeket, az embereket, a romokat, a hullákat, az általánosban az egyest, a sajátost, az egyszerit. Fel is háborodhatunk, mert hiszen az erkölcs megköveteli ezt a különbségtevést: a morál ott kezd érdeklődni (és ítélkezni), ahol Heidegger érdeklődése megszűnik. Írógépen írni, a hatalom akarásáról elmélkedni vagy tömeggyilkosságban kedvünket lelni – lehet mind „metafizika", de az előbbi kettő morálisan közömbös, míg az utóbbi bűn és gonoszság. De ekkorra már az egyed teljesen eltűnt Heidegger filozófiájából (ha valaha ott volt egyáltalán), s mint látni fogjuk, hasonló sorsra jutott a kollektív szubjektum is. Bármi is a filozófiai súlya ennek az „Ereignis"-nek, mindenképpen a morális felelősség teljes kikapcsolásához vezet. Nietzsche (aki magát immoralistának nevezte) az embert olyan állatnak írta le, aki képes ígéretet tenni, és ezért az ígéretért felelősséget is vállal. Heidegger szemében ez a gondolatmenet a biologizmus és racionalizmus metafizikus keveréke. Lehet, hogy az. Csakhogy helyébe Heidegger semmit sem állított.

Egyén nincs, kollektív egyén nincs, bűn sincs, lelkiismeret sincs, már annyira sem, mint a *Lét és idő*ben volt. Magától értetődő, hogy Heidegger

(a *Politeia* 10. könyvének elemzése kapcsán) radikálisan visszautasítja, hogy a szókratészi-platóni „daimonion”-t a „lelkiismeret” szóval fordítsák, mint ahogy azt például Hegel tette. Egy hosszú és érdekes fejtegetésekkel tarkított gondolatmenet végén körülbelül arra a következtetésre jut, hogy a „daimonion” görögséghez méltó fordítása „das Un-geheure”, „weil es und sofern es überall das jeweilig Geheure umgibt und überall in alles Geheure sich dargibt, ohne doch das Geheure zu sein”{29} – azaz végső soron nem más, mint a *phüszisz* (150–151.). A szubjektivitásban és a szubjektumban Heidegger most már csak halálos veszélyt lát, s a humanizmust is a szubjektivizmushoz rendeli. Valószínűleg egy rejtett utalással is dolgunk van az *Antigoné* híres „humanista” kardalának Hölderlin-féle fordítására. Hölderlin a „nincs az embernél csodálatosabb” sort így értelmezi fordításában: „nincs az embernél rettenetesebb” (Ungeheure). A „daimonion” Hegel-féle fordításának „retteneteskénť” való újrafordítása erre a hölderlini hagyatékra emlékeztet. Heidegger becsületére legyen mondva, hogy a humanizmus elleni polémiájának nem elsősorban az individuum méltósága esik áldozatul. A kollektív szubjektum képzetében (mint amilyen a Nemzet vagy a Nép) sokkal akutabb veszélyt lát, mint a szubjektív individuum esetében, mivel itt az a – hamis – látszat keletkezik, hogy a XIX. század „individualizmusát” felszámolták (204–205.). Veszélyt látni valamiben egy dolog, és a felelősséget egy morálon kívüli tényezőre (a léttörténetre, létfeledésre, végső soron a metafizikára) hárítani, azaz megszüntetni, megint egy másik dolog. A veszély lehet valós, de attól még az orvosság maradhat hatástalan, vagy egyéb kórokat okozhat.

Azt mondtam, hogy mindezen nevethetünk, felháborodhatunk, de meg is hatódhatunk. Mert van valami megható a filozófia radikalitásában, magában a holisztikus gondolkodásban. Itt mindig az egészről van szó, a kezdetről és a végről, az igazságról és az igazság lényegéről, életről és halálról. Ha meg is szűnünk különbséget tenni, a különbséget értelmezni nem szűnünk meg – csakhogy most mindent a legszélesebb panorámához viszonyítunk. A sztálingrádi csata pillanatában Heidegger nem pusztán Németország történetét írta gondolatilag újra, hanem Európa történetét is, a modernség történetét is, a kereszténység történetét is, a filozófia történetét is, a görögség történetét is, és ezen túl, ezzel együtt újraírta, azaz megírta a Lét

történetét. Van valami vallási értelemben „sürgető” ebben a filozófiai magatartásban. Az erkölcsi felelősség fogalmának ugyan nincs többé mibe kapaszkodnia, de nem a felelőtlenség, hanem a gondolkodás elkötelezettsége vagy inkább a gondolkodásnak való elkötelezettség foglalja el a helyét.

Heideggernek, mint minden jelentős filozófusnak, csalhatatlan érzéke van a világszínpadon való elhelyezkedéshez. A két „Kehre” – a második világháború fordulata és Heidegger fordulata – egybeesik. A kurzust hallgató diákoknak meg kellett érteniük a Parmenidész és az írógép közötti kapcsolatot. Még ennél is egyszerűbb megérteni azonban Parmenidész és a sztálingrádi csata közötti kapcsolatot.

A Parmenidész-előadások arról a két kérdésről szólnak, melyeket Vajda vetett fel könyvének *Vissza a görögökhöz*? című fejezetében. A kurzus is ezzel a két kérdéssel zárul. De még egyszer, utoljára Sztálingrád felé fordulva. Figyeljünk Heideggerre: „Wie aber, wenn dasjenige geschichtliche Menschentum, das gleich den Griechen zum Dichten und Denken berufen ist, das deutsche, wie aber, wenn dieses zuerst die Stimme des Seins vernehmen muss! Müssen dann nicht hier die Opfer sein, gleichviel, durch welche Ursachen im nächsten sie ausgelöst werden, da das Opfer *in sich* sein eigenes Wesen hat und keiner Ziele und keines Nutzens bedarfl! Wie also, wenn in unserer geschichtlichen Bestimmung die Stille des Anfangs sich ankündigte?”{30} (250.) Magyarul: a sztálingrádi csatában (előtte és utána) meghaltak áldozata céltalan és hasztalan; és mégis, az áldozat önmagában valamit jelez – jelzi, hogy a gondolkodás megfordul (Kehre), hogy a német gondolkodás (Heidegger) a kezdet hangjait jelzi. Csak ezután hangzik el az említett két kérdés: „Wie aber, wenn der Anfang in die Vergessenheit gefallen wäre?” „Wie, wenn nicht nur der Mensch das Wesen des Seins vergessen, sondern wenn das Sein selbst den Menschen vergessen und ihn in die Selbstvergessenheit losgelassen hätte?”{31} (250.) Válasz – egyelőre – nincs.

II.

Egy hosszú történet ért itt véget, melyet még röviden sem tudok elmondani. Heidegger szavaival „a német költő és gondolkodó”,

Burckhardt, Nietzsche és a többiek szavaival „a német kultúra” úgy hozta létre önmagát, hogy kreált magának egy görögséget, amellyel vagy amellyel szemben önmagát meghatározta – Winckelmanntól Heideggerig. A német kultúra alapszövege a görögségről való diskurzus és a görögséggel folytatott párbeszéd volt – filozófiában, versben, műtörténetben, kultúrtörténetben, kritikában s néha még regényben is. Csak a zene volt kivétel. Még a keresztény isten halálát is a görög istenek fényének lehunytában ismerték fel: ezért volt „Isten halála” a XIX. században német gondolat. A görög és a római szellem szembeállítása már megjelenik e diskurzus bölcsőjénél, és Heideggerig perdöntő marad. Winckelmann szerint a görög szobrok római másolatai nem képesek visszaadni az eredeti „lényegét” – s az, hogy oly sok esetben a másolatot tekintette eredetinek, e gondolat jelentőségén cseppet sem változtat. Ahogy az sem, hogy Nietzsche egy ponton megvallja: szubjektíve jobban kedveli a latin költészetet a görögnél. Kantnak, aki nem tekinti magát németnek, nincs kitüntetett viszonya a görög filozófiához, de Schlegeltől kezdve minden német filozófusnak van. Heidegger – elsősorban a Parmenidész-kurzus szövege alapján – az utolsó ebben a sorban. Sajnos nincs módom bemutatni, hogyan veti fel Heidegger ebben az 1942/1943-as téli szemeszterben a német görögségértelmezés majdnem minden hagyományos témáját, többnyire – bár nem mindig – kritikai éllel. Harmadszor mondom, talán kissé apodiktikusan, hogy Heidegger az utolsó ebben a sorban. Hiszen Gadamer görögségképét aligha lehetne német kultúrateremtő víziónak tekinteni, míg Hannah Arendt görögségképének a modern – elsősorban az amerikai – demokratikus világ a pendant-ja, vitapartnere vagy viszonyítási pontja. Maga Heidegger is – mint a „kezdet” gondolkodója, mint posztmodern gondolkodó – egy franciaországi kerülővel érkezett vissza Németországba. A háború utáni német gondolkodás már nem akarta saját kultúráját a többi európai kultúrától hangsúlyozottan függetleníteni. Pedig ez az autonómiára irányuló vágy volt az, ami annak idején, a XVIII. század vége felé a németségnek a görögséghez való kitüntetett viszonyát megalapozta, majd a XIX. században Goethétől Hegelen, Schilleren és Hölderlinen át Nietzschéig és Burckhardtig tovább éltette. 1942–1943 telén, a fordulók (Kehre) évében a görögség még egyszer, utoljára, a németség segítségére sietett. Heidegger egy új görögséget állít elénk, a „kezdeti gondolkodás” görögségét.

Mondhatnánk, Nietzsche egyszer már megtette ezt egy fiatalkori tanulmányában és részben *A tragédia születésé*ben is. De Nietzsche a „preplatonista" görögökben (ahogy ő nevezte őket) költőket látott, a *creatio ex nihilo* kezdeti hőseit, végső soron önnönmagát. Heidegger is így jár el, mikor az ellenkezőjét teszi. Ő a gondolkodást állítja a tudás helyére. Tehát gondolkodókról beszél. Még költői is gondolkodók. Azt hiszem, mindenkinek feltűnt, hogy Heidegger görög tanulmányaiban sosem elemez egy verset a maga egészében, hanem inkább egy verssort, sosem egy gondolatsort, hanem inkább egy gondolattöredéket. Ezekből hámozza ki a görögség világát – azaz saját görögségének világát. A „kezdeti gondolkodás" igazi görögségét egyrészt, s a metafizika (létfeledő, gondolkodásfeledő) bizonyosságra való törekvését másrészt.

Miután a heideggeri alapszavakat amúgy is agyonelemezték, nem tartom értelmesnek, hogy itt – a Parmenidész-előadások nyomán, a későbbi megfogalmazásokat elhanyagolva – én is belépjek az értelmezők sorába. A továbbiakban is arra szorítkozom, hogy bemutassam: miért tekintem az 1942/1943-as Parmenidész-kurzust agyonpolitizáltnak. A heideggeri fordulat érzelmi intenzitását itt tudjuk figyelemmel kísérni. Heidegger Parmenidésszel és Platónnal úgy politizál, hogy minden gondolkodói erejét a politika megszüntetésére vesse be. Ez teszi izgalmassá a kurzust: Heidegger a politika megszüntetéséért politizál. Minden eddigi görögségképtől eltérően egy olyan görögséget kreál, mely sosem politizált; egy antipolitikus görögség képét. Terméketlennek tartom a kérdést, hogy ilyen volt-e valójában a görögség, ahogy (filozófiailag) terméketlennek tartom a heideggeri etimológia filológiai szempontból való elmarasztalásának úzusát. Heidegger görögsége mítosz, a „kezdeti gondolkodás" görögsége a kezdet mítosza, s ebből Heidegger nem csinál titkot, mikor a „mítosz" szót a „szó" (Wort) szóval fordítja le, ahogy az „eposz" és a „logosz" szavakat is. A görög „kezdeti gondolkodás" Heidegger szava, azaz az ő mítosza, eposza. A mítosz, az eposz persze sosem privát ügy, semmiképpen sem a „tudat" teremtménye vagy a szubjektumé. Így igaz. Ha kreálok egy „kezdeti gondolkodást" (elmondok egy mítoszt, egy eposzt), akkor „logosz"-t is mondok, s ez nem lehet az én elmém, az én gondolkodásom, nem lehet tudat, logika, sem ráció. Ha bennem merül fel egy mítosz, egy eposz, amit el tudok mondani, akkor valami más működik rajtam keresztül. A fordulatot nem én teszem meg, hanem az a valami más, ami én is

vagyok, persze nem mint én, de mint phüszisz, annak sem egészen. S mert ez a szó rajtam keresztül hangzik el, elfeledett kellett hogy legyen. De nem „elfeledett" a szó vulgáris értelmében. Nem én felejtettem el, nem is az emberek vagy a népek általában, hanem „elfelejtődött", eltakaródott, visszavonult. Ami elfelejtődött, eltakaródott, az a gondolkodók gondolkodása. Ami eltakarta, az a „szokásos gondolkodás": „Das gewöhnliche Denken (...) denkt das Seiende, und dieses je nach vereinzelten Bezirken, seinen gesonderten Schichten und abgegrenzten Hinsichten. Dieses Denken ist ein Sichauskennen im Seienden, welches Kennen das Seiende in verschiedener Weise meistert und beherrscht. Im Unterschied zur Meisterung des Seienden ist das Denken der Denker das *Denken des Seins*. Ihr Denken ist das *Zurücktreten vor dem Sein*"{32} (10. – Heidegger kiemelései). A gondolkodás és a tudás megkülönböztetése, mely Kant filozófiájában játszott először fontos szerepet, itt a radikális vagy-vagy formáját ölti. Heidegger a későbbiekben ódzkodik attól, hogy a vagy-vagy avagy az ugrás Kierkegaard-ra emlékeztető nyelvét beszélje. De itt éppen ezt teszi. „Das Sein zu denken, verlangt jedesmal einen *Sprung*, durch den wir von dem gewohnten Boden des Seienden, auf dem uns zunächst das jeweilige Seiende ist, *abspringen in das Bodenlose*, als welches sich das Freie lichtet, das wir nennen, wenn wir am Seienden weiter nichts bedenken als das es ist"{33} (223. – Heidegger kiemelése). A kezdeti gondolkodás tehát nem perspektívaváltás, hanem ugrás: ugrás a talajtalanba, a megalapozásnélkülibe, a bizonytalanba. Ugyanakkor nem alkotás és nem is kaland – a létre való odafigyelés, odahallgatás. A vagy-vagy nyelve, az „ugrás" szó is, de az egész előadás-sorozat stílusa, mint mondtam, a sürgetés vallásos hangulatát idézi. Heidegger diákjaihoz fordul, igét hirdet nekik. Nem a „létezés" világában, a hatalom, uralom, technika, manipuláció világában zajlik le az igazi történés. Azzal tehát nem kell törődnünk. Az igazi történés a léttörténet – arra kell tehát figyelnünk. A kezdeti gondolkodás, s ezt Heidegger mindvégig hangsúlyozza, nem a „múlt" gondolkodása, hanem mindig nyitva áll – a jövőből való gondolkodás. Most is nyitva áll, amennyiben ugrunk a nyitottság szabadságába (Offenheit). Mindenki ismeri a Létet (hiszen az van hozzánk a legközelebb), anélkül, hogy felismerné. A nyitotthoz, azaz a „szabadhoz" (das Freie) mint az alétheia lényegéhez, a Lét elgondolásával jutunk el. A lét elgondolása, amennyiben „szó"-vá (mítosszá, eposszá, logosszá) válik, megteremti a „szentség" közegét,

melyben az istenek megjelennek. A régi isten (nemcsak a keresztény isten, de Dionüszosz is, továbbá a Nép, a Nemzet, a Politika, a Führer is) meghalt, éljen tehát az új isten? Tudjuk, hogy egyedül egy új isten menthet meg bennünket a metafizikától (a háborútól, az írógéptől, a nácizmustól, a bolsevizmustól, a demokráciától). A kezdeti gondolkodásba való „ugrás" tehát programmatikus aktus: a politikát radikálisan megszüntető aktus. Nem azért, mert e kezdeti gondolkodás passzív vagy a szó schopenhaueri értelmében orientális lenne (Heidegger mindvégig az Abend/landról beszél, az esteli országról, melyben a „kezdeti gondolkodás" ugyan fordulatot jelent, de nem hajnalhasadást). De azért, mert a létezővel való szellemi foglalkozás (beleértve a kritikai foglalkozást) hívságos és inautentikus (bár Heidegger ezt a kifejezést itt nem használja). A heideggeri program tehát kizárja a szabad és nyitott foglalatosságok közül a múlt mint történelem megértését, az események újraértelmezését. A jövő felől az gondolkodik, aki a „kezdeti gondolkodás"-ba való ugrással a szentség világán munkálkodik. Az Úr 1942–1943-as esztendejében a történelem eltűnik a léttörténet mögött, vagy ha úgy jobban tetszik, premetafizikus rádióantennánk újra képes felvenni – a létezés sűrű lármája közben – a Lét erősödő üzeneteit. Nem pusztán iróniából hajítottam ide egy technikai metaforát, hanem azért, mert hogy, hogy nem, a létfeledés dilemmája (melyet Heidegger két kérdése fogalmazott meg, s melyet Vajda tolmácsolásában is előlegeztem) a legkifejezőbben egy technológiai metaforával érzékeltethető.

Heidegger „kezdeti" görögsége a kezdeti gondolkodás (anfängliches, Denken) gyakorlóterepe. Filozófusunk a kezdetben megjelenő filozófusok hosszú sorából csak három gondolkodót tekint „kezdeti gondolkodónak": Anaximandroszt, Parmenidészt és Hérakleitoszt. Nem attól lesz valaki kezdeti gondolkodóvá, hogy történelmileg előbb kezd gondolkodni, hanem hogy léttörténetileg az utolsó („Der Anfang ist das Letzte"). Ha e három előbb említett gondolkodó gondolatait az ember utánuk gondolja, ha velük együtt gondolkodik, ha meghagyja gondolataikat olyanoknak, amilyenek, ha nem erőszakos értelmezéssel közelít feléjük, ha teljes koncentrációval odafigyel rájuk, akkor az utolsó gondolkodó ezekkel a korai gondolkodókkal együtt képessé válik a „kezdeti gondolkodás"-ra. Persze van jelentősége annak, hogy e három „kezdeti gondolkodó" a történet elején jelenik meg, hiszen elsősorban

ezért lehet mondásaikat tisztán (minden egyéb tudás felhasználása nélkül) gondolni. Mi több, ezért kell elgondolásukkor minden egyéb tudást, minden szövegen kívüli tudást elfelejteni, mert ezt a tudást ők nem tudták: a „kezdeti gondolkodók" megértésének egyik feltétele, hogy ezt a tudást elfelejtsük. Így kell például Platón olvasásakor elfelejtenünk a platonistákat. Mindenekfelett pedig így kell elfelejtenünk a görög szavak (alétheia, pszeudosz, diké, phüszisz etc.) latin fordítását. Nem azért, mert e szavakat lehetetlen volna lefordítani (ha így lenne, Heidegger sem vállalkozhatna német újrafordításukra), hanem mert a latin a metafizika nyelve, s így minden latin fordítás nem pusztán torzítás, hanem metafizikai értelmezés, a későbbi (metafizikai) értelmezések alapja. A kezdeti gondolkodás szavait „kezdetien" kell lefordítani, az alétheiát például „Unverborgenheit"-nak, annak tudatában persze, hogy ez is csak megközelítő. Heidegger nem ringatja magát (vagy bennünket) abba az illúzióban, hogy képesek vagyunk elfelejteni azokat az értelmezéseket, melyek a létfeledés során a „kezdeti gondolkodók" mondásaira rárakódtak, s azt sem hiszi, hogy az ő fordításaiban gondolkozva pontosan úgy fogunk gondolkozni, mint azok a kezdeti gondolkodók tették. Ez már azért sem lehet így, mert a kezdeti gondolkodók nem tudták, hogy ők kezdeti gondolkodók, mi pedig tudjuk. Ez is egyfajta rárakódott tudás. Így a kezdeti gondolkodókkal való együttgondolkodás, a rájuk való odafigyelés, a nyitottság eltávolít bennünket a metafizikai szemlélettől, és közel visz a kezdeti gondolkodáshoz. Heidegger vezet bennünket, azaz ő mutatja be, hogyan lehetünk (majdnem) kezdeti gondolkodók. Briliáns gondolati mutatványaiból csak néhányra térhetek ki. A mi szempontunkból ezek közül kettő különösen érdekes. Az egyik a „pszeudosz", a másik a „politeia" újrafordítása (értelmezése).

A „pszeudosz"-ról mindjárt elöljáróban megtudjuk, hogy Humboldt szerint (Heidegger örömére) latin fordításának (falsum) német fordítása (das Falsche) némettelen szó (ein undeutsches Wort). A „falsum" töve „fallo" (Fall) és a Zu-Fall-bringennel van kapcsolatban. Ez annyit jelent, hogy elgáncsolni, elbuktatni, de jelenti azt is, hogy üggyé tenni, bíróság elé állítani. Az utóbbi értelmezésben ez az impérium szava. Kapcsolatban van a parancsolással; a parancsolás (Rómában) a joghoz (ius) tartozik. Az előbbi értelmezésben pedig trükk (Trick) – s ez a szó nem véletlenül angol jövevény. Oh, perfid Anglia! Egyesíti az

impériumot a trükkel! S ha azt hiszik, hogy én – nem pedig Heidegger – politizáltam túl a pszeudoszról szóló eme passzusokat, figyeljünk a következő mondatokra: „Das Hintergehen ist, von auben betrachtet, das umständliche und daher mittelbare Zu-Fall-bringen im Unterschied zum unmittelbaren Niederwerfen. Dabei wird der Zu-Fall-Gebrachte nicht vernichtet, sondern in gewisser Weise wieder aufgerichtet in den Grenzen, die durch den Herrschenden abgesteckt werden. ‚Dieses Abstecken' heisst römisch pango, davon das Wort pax – der Friede."{34} (60.) Az elemzés természetesen tovább vezet. Kiderül, hogy a görög értelemben vett „pszeudosz"-nak inkább a latin „verum" felel meg, továbbá, hogy Nyugaton a latin „veritas" lett az igazság. Az igazság a bizonyosság, a parancsoló, az Úr (Herr), az uralkodó, és ugyanakkor az az igazságosság, a jog (rectitudo, iustitia) is. „Zum ‚Römischen' gehört auch das ‚Romanische' und alles von uhm aus bestimmte neizeitliche Wesen."{35} (78.) A román népek és az angolok – mondhatnánk – a római metafizika megtestesítői. Náluk nincs tehát eltévelyedésről szó. De a németek eltévelyedtek, mikor (Hegellel és Nietzschével) a metafizikához, a technikához, Rómához szegődtek, s így a politikához, méghozzá az impérium politikájához. A németség és görögség intim viszonyának újragondolásával az alétheia kerül a „veritas" helyére, és a „pszeudosz" sem lesz többé „falsum": „An den Pseudonymen Kierkegaards (...) läßt sich dieses Wesen des Pseudonyms und damit das Wesen des pseudos erkennen. Im pseudos waltet ein Verdecken, das zugleich enthüllt."{36} (53.) Itt zavarban vagyok. Hallottuk egyszer, hogy a görög „pszeudosz"-nak inkább a latin „verum" felel meg. Itt azonban mintha nem a „verum", hanem az alétheia világában gondolkoznánk. De ennek a zavarnak a tisztázása – ha zavarról van szó egyáltalán – kívül esik e tanulmány szűkre szabott témakörén.

Platón a metafizika megalapítója. De a Parmenidész-előadások idején Heidegger úgy látja, hogy a platonizmus rárakódott rétegeitől megszabadított Platónban még ott van a kezdeti gondolkodás. Hiszen a görögök utolsó mondása/mítosza (Sage), „vom verborgenen Gegenwesen der Aletheia, der Lethe"{37} (130.), Platón *Politeiá*jának utolsó könyvében olvasható. Heidegger izgalmas és fantáziagazdag elemzésének kiindulópontja az, hogy a *Politeiá*nak semmi köze nincs az „államhoz", a „res public"-hoz és egyáltalában a politikához. A görög polisz lényege az alétheiában van. A polisz nem más, mint a polosz, a

hely (Ort), amely körül minden forog. A Pol (hely) nem teremti, nem is alakítja a létezőt a maga létében, „sondern als Pol ist er die Stätte der Unverborgenheit des Seienden im Ganzen (...) Zwischen polis und ‚Sein' waltet ein anfänglicher Bezug."{38} (133.) A „diké" alapszót Heidegger „Fug"-nak fordítja és kapcsolatba hozza a „dikein" „Werfen" hajítani) igével; dikaioszüné így Fugsamkeit lesz.{39} Mi tehát a politeia? Az a hely, melybe születésünkkel belevetettek, mely körül minden forog, melyben a lét a létezésben feltárul és eltakaródik. A poliszban való tartózkodás periodosz thanatophorosz, az az időköz, amely magában hordja a halált és a halálhoz vezet. Platón *Politeiá*ja nem utópia, éppen ellenkezőleg: emlékezés a lényegszerűre (Wesenshafte), nem pedig a tényszerű tervezés.

Heidegger Platón *Politeiá*ját a maga egészében a tizedik könyvből kiindulva értelmezi, a léthé rété-nek mítoszából. Egy klasszikus értelmezéssel nem szívesen vitatkoznék, hiszen úgy szép, ahogy van, és ha szétszedném, csak elrontanám. De perbe lehet szállni Heidegger általánosításaival. Elsősorban azzal, hogy a görögök „das schlechthin unpolitische Volk sind". (142.) Ha persze politikán tervezést értek, akkor a görögök valóban apolitikusak voltak; de ez persze egy igen idioszinkratikus – és ellenséges – értelmezése a politikának. Sem Burckhardt, sem Nietzsche (akikkel Heidegger vitatkozik), sem pedig Hölderlin (akivel nem vitatkozik) nem gondoltak „tervezésre", amikor a görögséget politikus népnek (is) tekintették. Sőt, nem is kell „metafizikusnak" lenni ahhoz, hogy a görögséget a politikus népek modelljének tekintsük. Arendt és Castoriadis számára éppen a görög politika a nem-tervező, a nem-kalkuláló, hanem cselekvő és polemizáló, az igazi politika mércéje és megtestesítője. Castoriadis például éppenséggel aláírhatná Heidegger Platón-elemzését. Csak hozzátenné: pontosan azért, mert (már) nem volt politikus, Platón nem volt többé „igazán" görög sem, hanem inkább – mint Nietzsche mondta – egy szemita keresztény.

Nem is kell tehát a szép Platón-elemzéssel vitába szállni. De azzal a sommás értékeléssel, hogy a görögök apolitikusak voltak, mégis kellene. Csakhogy engem most ez a kérdés sem érdekel. Ami érdekel, az az, hogy 1942–1943 telén, a sztálingrádi csata pillanataiban, a második világháború fordulópontján Heidegger egy olyan gondolkodásra szólította fel diákjait, melynek egy apolitikusként értelmezett görög

gondolkodásmód a modellje. Ebben a modellben a politikai szabadság fogalmának nincs helye. Itt a szabadság csak mint a Lét előtti nyitottság alapszava jelenik meg. Nincs tehát semmi praktikus ebben a szabadságban. Hiányzik belőle a „liberty".

Ez őszinte beszéd. A politikai zsarnokság alól nem lehet felszabadulni, amíg a politika zsarnokságától el nem fordulunk. A koncentrációs táborok lakói persze egészen másként gondolkodtak, ahogy a mészárszékre küldött katonák is. Számukra a politikai szabadságnak vagy a római (brit, francia) béke „trükkjének" nagyon is volt értelme. De hát a köznapi gondolkodás, tudjuk Heideggertől, spontánul metafizikus. Egy generáció élete eltűnik a Léttörténet hatalmas tablója mögött, ahogy Hegelnél és Heidegger egyéb (radikális) ellenfeleinél ugyancsak eltűnt a menetelő világtörténet tablójáról. A különbség Heidegger és radikális ellenfelei között az, hogy Heidegger nem vállal többé felelősséget, nincs tehát miért felelősségre vonni. Ő nem feszít többé keresztre; inkább mossa kezeit.

Heidegger nem tragikus figura. Igaz, van olyan tragikus hős, habár ritkán, aki a tragédia közepén megy át a „Kehre"-n, élete alapvető fordulatán, teszem azt, Lear király. De az ilyen tragikus hős nem járja végig azt a bizonyos „periodosz thanatophorosz"-t. Ahogy Hölderlin, Kierkegaard vagy Nietzsche nem járták végig. De ha nem is a tragikus műfajban, Heidegger azért radikális marad mindhalálig. A világtörténeti radikalizmussal szemben a „Kehre" utáni Heideggernél kozmikus radikalizmusról beszélnék. A kozmikus radikalizmus nem tervez, nincs utópiája. S mint mondtam, radikálisan apolitikus. A kozmikus radikális gondolkodó kozmikus fordulatra vár. Ha valaki, a kozmikus radikális az, aki gyökerénél ragadja meg az embert. Mert lehet az embert gyökeresebben megragadni, mint felszólítani arra, hogy gondolkodása teljes megfordításával helyezze magát gondolkodása középpontján kívülre, mi több, hogy szüntesse meg önmagát? Mert ha nem – itt jön a vagy-vagy! –, akkor az Abend/land halálra ítéltetett? Ha a kérdést így vetjük fel, akkor az Abendland bizonyosan halálra ítéltetett. Lehet, hogy így van. De Heidegger nem kultúrpesszimista, akkor sem, ha sokban osztja a kultúrpesszimisták kritikáját. Nem kultúrpesszimista, hiszen szerinte maga a kultúra a rákfene, vagy inkább a rákfene egyik manifesztációja. Itt térnék vissza a két alapvető kérdésre: vajon végrehajtható-e a fordulat, ha nem maga a Lét hajtja végre? De a kérdés

– úgy hiszem – pusztán retorikus. Hiszen a lét nem isten vagy szubsztancia, nem a létezők mögött, előtt vagy alatt lakozik, nem világszellem, sem történelmi törvényszerűség, még csak nem is az isteni kockajáték dobása. Mindig arról van szó, hogy nekünk (embereknek, gondolkodóknak, ifjaknak) kellene (hogyan?) százhetvenfokos fordulatot tennünk (megtérnünk? áttérnünk?), egy teljesen más attitűdöt (perspektívát) felöltenünk, hogy meghalljuk a lét szavát, s a fordulatra „készen álljunk". De miután mi ezt nem tehetjük (a létfeledés nem személyes), amennyiben mégis megtesszük, akkor valami más teszi meg rajtunk keresztül: a lét, mely önfeledéséből (selbstverschuldete Vergessenheit?) felénk „nyit". Persze, most éppen olyat tettem, ami tiltva van – visszafordítottam Heidegger nyelvét egyfajta metafizika nyelvére, s ezzel nyomban deradikalizáltam is. De mivel Heidegger radikális gondolkodó, azt is megköveteli, hogy aki vele beszél, az az ő nyelvén beszéljen, és felejtse el mindazt, amit én az előbb kérdeztem, és gondolkodjon „kezdeti" módon.

Heidegger nem tragikus figura; de lehet-e azt állítani, hogy komikus? Mint tudjuk, a trák asszony minden filozófust kinevet, metafizikust és antimetafizikust egyaránt. Heidegger még inkább ingerel a nevetésre, mivel (Kierkegaard-ral szemben, akivel együtt nevetünk) sem humora, sem iróniája nincs. Nagyon hasonlít azokra a figurákra, akik felfedezik, hogy prózában beszélünk. A komikus figurák (többnyire) a ráció ellen lépnek fel. A többiek, a köznapi racionalisták, csak nevetnek. A komikus figura így pórul jár. De azok, akik nevetnek rajta, szintén pórul járnak. Arisztophanész Szókratésze komikus figura volt. Heideggerben sok van ebből a Szókratészből.

Gondoljuk csak el, még egyszer, utoljára: az 1942/43-as év téli szemeszterében, a világháború közepén, az élethalálharc idején valaki úgy fordult szembe azzal a gyilkos hatalommal, melynek egy ideig híve volt, hogy egyúttal szembefordul az utolsó kétezervalahány év gondolkodásával és történetével. A világ borzalmait – többek között – azzal érzékelteti, hogy nem kézzel, hanem írógépen írunk (ez pontosan megfelel a szókratészi felhőknek). Úgy látszik, elvesztettük a humorérzékünket, ha mégsem nevetünk rajta. Vagy csak torkunkra forrt a nevetés ötven esztendővel a háború után? Vagy talán mert úgy érezzük – Heideggerrel –, hogy a veszély túlnőtt azon, amit politikailag még kezelni tudunk? És mert szeretnénk megismételni Hölderlin és

Heidegger szavait morzsolva, hogy „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das rettende auch”?

Ki az, aki dob?

A dobás metaforája Nicolaus Cusanus golyójátékában{40}

Bevezetés

Cusanus metaforái nem kijelentések, hanem komplex rejtvények, melyek – attól függően, mit nevezünk „megoldásnak” – vagy nem oldhatók meg, vagy sokféleképpen megoldhatók. A metaforáról úgy gondoljuk, hogy a diszkurzív nyelv számára elérhetetlen, azzal kifejezhetetlen igazságot jelenít meg; a metafora megfejtésének azonban mégis a diszkurzív nyelvben kell megtörténnie. Ugyanaz a metafora sok különböző, a diszkurzív gondolkodás számára megközelíthetetlen dolgot világíthat meg, de teljesen egyiküket sem világítja meg. A metaforák közelítések, noha nem közelítenek meg semmit (legkevésbé Istent vagy Krisztust), bár mindegyikük azoknak a (legfőbb) dolgoknak a megközelítési kísérletével kapcsolatos, melyek megközelíthetetlenek. Cusanus metaforái a tanítás eszközei: tömör összefoglalást nyújtanak, és segítségül szolgálnak a szemléletnek, ugyanakkor azonban az intellektuális belátás termékei is. E belátás ereje és mélysége az interpretáció folyamatában válik megfigyelhetővé – egyes metaforák sokrétegű, komplex interpretáció céljára alkalmasak, míg sok egyszerűbb, s csak egy jelentést, vagy egy mélyebb jelentés egy aspektusát világítja meg. Itt a „mélyebb” jelző a megfelelő: a tanár (a filozófus, a hívő) nem fel-, hanem megtalálja a metaforákat, éspedig saját lelkének mélyén, saját lelkének legbelső szférájában. A metaforát mint képet, mint a képzelet termékét mindennapi tapasztalásunkból vagy matematikai és geometriai spekulációinkból alakítjuk ki, de metaforaként a legfőbb dolgokra utal, mivel lényegét lelkünk mélyéből hozzuk felszínre. A jó metaforát a *fieri posse* és a *facere posse*{41} egyfajta fúziójaként érthetjük. Egyfelől van maga a puszta kép (egy mindennapi dolog, egy geometriai alakzat vagy egy szám képe), amely bármikor jó (igaz) metaforává alakítható; igaz metaforává azonban a *facere posse*

ereje (virtus) teszi, ami ebben az esetben a lélek belső, megismerőképességgel rendelkező szférája. A metafora a tudós tudatlanság titka, vagy inkább – Cusanus felfogása szerint – maga a metafora válik a tudós tudatlanság metaforájává.

A metaforák különböző okokból nem egyformán szélesek vagy mélyek. A legkomplexebbek közül egyesek hosszú hagyományozás termékei, melyeknek már egy sereg konnotációjuk (jelentésük) van. Ezekhez teszi hozzá Cusanus a sajátjait, többek közt a *De docta ignorantiá*ban: a végtelen gömböt, az egyet, a háromszöget, a vonalat s hasonlókat.{42}

Van néhány csodálatosan könnyed és gyönyörködtető metaforája, mint az illat vagy a mágnes,{43} s néhány súlyosabb is, mint a súly vagy a kanál metaforája.{44} A dobás metaforája azonban kiemelkedik az újonnan felfedezett eszközök közül. Nem azért, mert ez jobb vagy mélyebb, mint az összes többi cusanusi metafora, hanem azért, mert ez az egyetlen olyan, amely még ma is közvetlenül szólít meg bennünket. A golyójáték a mi játékunk: a mai napig játsszuk, s a mai napig hisszük, hogy valaki (vagy valami) játssza ezt velünk. A „Ki (mi) az, aki (ami) dob?" kérdéssel Cusanus kérdéseit fogalmazzuk újra. Cusanus felfedezte a dobás metaforáját: „felhozta" lelke mélyéből. Megpillantotta lelkünket a saját lelkében?

1. A labdajáték

A labdajáték-metafora teremti meg Cusanus dialógusának auráját; a nyitómondat a szövegbe, vagyis az uralkodó metaforába vezeti be az olvasót. Ioannes, Bajorország hercege a következő szavakkal szólítja meg Cusanust: „Mivel látom, hogy talán a golyójátéktól fáradtan ültél vissza a székedbe, ha nem vagyok terhedre, szeretnék veled erről a játékról beszélgetni."{45} A metafora ezen a ponton még nyitott, azaz a mondat érthető szigorúan szó szerint: Cusanus bíboros egy golyójátékban vett részt, fáradtnak látszik, s visszavonul.{46} Ám a szöveg elolvasása után ugyanez a mondat metaforákkal és konnotációkkal telítődik. Csak ekkor kezdünk el azon töprengeni, hogy Cusanus bíboros a golyójátéktól fáradt-e el, s rögtön felfigyelünk arra, hogy a bíboros

sem megerősítőleg, sem tagadólag nem reagált erre a (döntő) megjegyzésre. Ez az első elhallgatása.

A metafora először „nyitottnak" és „nyitónak" (azaz „valamire nyitottnak") is mutatkozik. Ioannes herceg beszélgetni akar a kardinálissal a játékról, mivel az „bizonyos mély töprengésekre" ad lehetőséget. Ezt a labdát kapja el azonnal Cusanus. A tudás egyes ágainak, mondja, megvannak a saját játékai: „...az aritmetikának a számjátékai,{47} a zenének a monokordja,{48} és a sakk vagy a kockázás sem nélkülözi az erkölcsi vonatkozású titokzatosságot. [...] Úgy gondolom, hogy ez a szórakoztató golyójáték nem csekély filozófiát jelenít meg számunkra."{49} A bíboros a fáradtságára utaló megjegyzés kommentálása nélkül elfogadja a játékmetaforát a nagy jelentőségű filozófia megjelenítőjeként.

Mint mondtam, Cusanus elkapja a Ioannes által dobott labdát, Ioannes pedig hol elkapja Cusanus labdáját, hol nem. Ez a beszélgetés a diskurzus labdajátéka. Történetesen maga a „Golyójáték" játssza a labda szerepét, melyet a diskurzus két résztvevője dob és kap el, de ez a Játék (és sokféle jelentései) – vagyis a diskurzus játékába bedobott labda – maga is játék, ám egyáltalán nem hasonlít a dobás/elkapás játékához. A dobás/elkapás játéka procedurális, nincs „benne" semmi. Az van „benne" (a labda), amit a beszélgetés szereplői dobnak és kapnak el (vagy nem).

Dobhatjuk a labdát könnyedén, ám maga a Golyójáték nem könnyű labda: a feltételezés szerint súlyos filozófiai üzenete van. Ioannes és a bíboros egy másik labdajátékon(/ról) játszanak „labdajátékot", mely bár sok labdajátékot reprezentál, de azt a procedúrát nem, amelyben a játszók részt vesznek, miközben a játék (a dobás/elkapás) szabályait követik. Kérdésünk az, hogy az a labda(játék), amellyel játszanak (a golyójáték), megvilágítja-e az általuk valóban játszott játék (a diskurzus játékának) lényegét is (vagy nem).

Golyójátékot játszani egyedül és másokkal együtt is lehet. De itt nem arról van szó, hogy a játékosoknak labdát kell elkapniuk. Minden labdát (golyót) egy felületre dobnak. Három szereplő van jelen: az, aki dob, a golyó és a felület. Minden golyó és minden egyes dobás is különböző (függetlenül attól, hogy ugyanaz a személy másodszor vagy harmadszor dob-e, vagy másik személy következik). Nincs két egyforma dobás: „Lehetetlen ugyanis, hogy bármi kétszer ugyanúgy bekövetkezzék.

Ellentmondást foglal magában ugyanis az, hogy van két, minden tekintetben egyforma, semmiben sem különböző dolog."[50] Ezért nem állhat két golyó egy felszínnek ugyanazon a helyén.

Cusanus itt sok mindent elmond a dobásról, a golyó(k)ról és a felületről, vagy másképp fogalmazva: sok játékot játszik a dobással, egy vagy több golyóval és a felülettel. Egyfajta játék ugyanis az, ha valaki ugyanarról a dologról (*res* vagy *ens*) egyszerre beszél szó szerinti értelmében és (különböző) metaforikus jelentéseit is kiaknázva. De keveset mond arról (Róla), aki a dobás metaforikus értelmében véve dob (bennünket). Cusanus szívesen alkalmaz inkább kisegítő metaforákat. Isten abszolút módon tartalmaz mindent (*complicatio*); ilyen egybefoglalásra mi (kis istenek) is képesek vagyunk, ám nem abszolút módon. Isten szétterül a világban (*explicatio*) azáltal, hogy megteremti (és bennünket is a maga képmására), mi pedig azt bontjuk ki, amit mi tartalmazunk (vagyis Isten képmását), mégpedig azáltal, hogy ismeret/megismerés révén kibontjuk a világot. Isten a pénzverő, mi a pénzverdei alkalmazottak vagyunk:[51] az előbbi alkot, az utóbbi pedig megállapítja az egyes érmék közti értékkülönbségeket. Mindezek a metaforák elmondanak ugyan valamennyit a *Golyójáték*ról, amennyiben egyaránt a vezér- (vagy uralkodó) metaforát fejtik ki metaforikusan. Mégis, amikor az kerül sorra, hogy a teremtményről mint „dobottról" beszéljen, Cusanus elkerüli az Istenre való közvetlen utalást, még olyankor is, amikor a dobás metaforáját bizonyos olyan dolgok megvilágítására használja, amelyeket előzőleg egyenes beszédben Istenről mondott. Ez a tilalom nem szigorú, ha Cusanus nem az egyes teremtményekről, hanem az egész teremtett univerzumról beszél. Amikor például Ioannes így fogalmazza meg a kérdést: „Hogyan teremtette meg Isten a legkülső szférával együtt annak mozgását is?", akkor a bíboros habozás nélkül feleli: „Ahhoz hasonlóan, ahogyan te megteremted a golyó mozgását."[52] A közvetlen utalás azonban még az ilyen kontextusban is ritka. Egyszer például, amikor Cusanus ahhoz a hagyományos érvhez folyamodik, hogy bár Isten teremtette a romlásra hajlamos, mássá változásra képes és változékony dolgokat, de ezáltal nem teremtett romlást, másságot vagy változékonyságot, így folytatja: „Ugyanis egy sík felületre egy dobással vetett számos borsószem is úgy viselkedik, hogy egyik szem sem mozog vagy nincs ugyanúgy nyugalomban, mint a másik, s mindegyikük helye és mozgása is más és

más; ez a másság és változatosság azonban nem a minden szemet egyszerre és egyforma módon dobótól származik, hanem az esetlegesből adódik, amennyiben nem lehetséges, hogy a szemek ugyanúgy mozogjanak vagy ugyanazon a helyen legyenek nyugalomban."{53} A borsó-metaforában a dobó végtelen számú egyedi szemet dob, míg a legkülső szféra-metaforában az egy-egészet dobja, s itt az „egyszerre" mozzanata is hangsúlyos. Amikor azonban az egyes életek egymást követő dobása kerül szóba (mint ahogy a labdajáték eredeti metaforájában), Cusanus továbbra sem egyértelmű: a „dobóról" beszél, anélkül, hogy megnevezné őt. Ez Cusanus második elhallgatása. De a *De docta ignorantia* arról is szól, hogyan beszéljünk hallgatás által.

2. A GOLYÓK

A golyókat és a mozgásokat egyaránt valamilyen (isteni vagy emberi) intelligencia állítja elő. A játék (a mi játékunk vagy az isteni játék) golyói nem teljesen gömbölyűek, hanem valamelyest konkávak.{54} Ezért lesz mozgásuk a levegőben valamelyest csavarodó, a földet érés után pedig görbe vonalat leíró. A játék minden labdája aszimmetrikus, és végtelen módon lehetnek aszimmetrikusak. Mivel sohasem teljesen gömbölyűek, mozgásuk nem lehet egészen körkörös, illetve egészen egyenes sem lehet. A körmozgás vagy az egyenes mentén való mozgás majdnem tökéletes, ám játékunk golyói messze nem tökéletesek, legalábbis nem tökéletesen gömbölyűek. A tökéletesen gömbölyű láthatatlan. Az ember értelmes lélekrésze tökéletesen gömbölyű, így láthatatlan, s feltételezetten tökéletes körmozgást ír le.{55} Noha tökéletesen gömbölyű, még az értelmes lélek sem tökéletes, főleg nem abszolút gömbölyűség: ez ugyanis az örökkévaló, s az abszolút gömbölyűség az örökkévalóság, minden gömbölyű dolog Mintája (*exemplar*).

A gömb alakú golyók anyagból vannak, így mindegyikük bizonyos fokig torzult, és messze van a tökéletestől; továbbá mindegyikük különbözőképpen, a saját módján tökéletes, illetve tökéletlen. Ilyenként dobatnak a golyók (vagy dobatunk mi). A túlvilági esztergályos konkávvá tett bennünket, ugyanúgy, ahogy az evilági esztergályos is konkávvá formálja a labdáinkat; nem azért, mert ő a torzulás teremtője, hanem azért, mert ő a konkáv golyók mestere (is), s a játékot pontosan

ezekkel a golyókkal játsszuk. Pontosan azért nem is tudnánk a játékot tökéletesen gömb alakú golyókkal játszani, mert tökéletesen egyenes vonalú mozgást végeznének vagy teljes (tökéletes) körpályát írnának le.

Mint minden játéknak, így játékunknak is van tétje vagy célja; úgy kell dobni a golyót, hogy olyan sokáig mozogjon egy csavarodó pályán, amilyen sokáig csak lehetséges, s hogy a kör (még) láthatatlan közepéhez a lehető legközelebb álljon meg. Ha a golyó mozgása túl hamar véget ér, vagy ha pályája túl közel van az egyeneshez, egyaránt rossz volt a dobás. A golyó ugyanis mindkét esetben a (láthatatlan) kör külső részén áll meg. Ha túl nagy a dobás lendülete, elvéti a golyó a célt: a túl erős dobás rossz. De akkor is célt téveszt a dobás, ha túl kicsi a golyó lendülete s hamar megáll. A megfelelő erősségű lendülethez figyelembe kell venni a golyó jellegét, azaz formáját és természetét. Azonban nem csak ezt kell figyelembe vennünk: a golyót felületre dobjuk, s a golyó pályájának görbületei a felszín jellegétől is függnek.

De legyen bármilyen is a golyó és a felület, legyenek bármilyenek is a dobó adottságai: „A golyó [...] csak egyenes vonalú mozgásra kap lendületet."{56} Az, aki bennünket dob, mindig „egyenes vonalon" dob bennünket.

Tartjuk a kezünkben a golyót, majd egyenes vonalon útjára engedjük, ugyanúgy, ahogy Isten keze útjára engedte Ádámot Michelangelo platonikus teremtés-ábrázolásán. A golyót a megfelelőnek látszó lendülettel engedjük útjára ahhoz, hogy mozgásban maradjon mindaddig, amíg annak rendje szerint megáll a felület középpontjában. A játék arra irányul, hogy a lehetetlent vagy a rendkívül valószínűtlent próbáljuk meg elérni. De bármi legyen is lehetséges, pontosan azért válik lehetségessé, mert újra és újra megpróbáltuk a lehetetlent (a tökéletes dobást). De noha (talán) egy labda sem fog soha a középpontba jutni, pedig minden golyót állandóan oda dobunk, a sok dobás a sikert jelenti: a játékot megközelítések által nyerjük meg. Megközelítések (többes szám), nem pedig megközelítés (egyes szám) által. A középpont többé-kevésbé megközelíthető, megközelíthető minden oldalról, így a megközelítések körbeírhatják.

3. A KÖRÖK

Eddig nem esett sok szó a felületről, inkább a dobásról és a golyóról szóltunk. Néhány látszólagos kitérő után a bíboros azonban visszatér a golyójátékra, emlékeztetvén magát és beszélgetőpartnerét is a következőre: „Célom pedig az volt, hogy ezt a nemrégiben feltalált játékot, amit mindenki mindenütt könnyen fölfog, és szívesen játszik a gyakori nevetés miatt, melyet a golyó pályájának bizonytalansága és változatossága fakaszt, olyan rend szerint írjam le, amely célunk számára hasznos."{57} Most kezdi el mérlegelni a labda földi rendeltetését.

Ez a rövid bevezető teljesen kifejezi Cusanus lelkületét. A dialógus célja mindenekelőtt az, hogy a teremtmények földi rendeltetéséről szóljon. A teremtmények azok a golyók, amelyeket maga az Örökkévaló vet az örökkévaló világegyetembe; mindegyikük egyedi, egyikük sem tökéletes „gömb". Mindig változó földi pályánk sosem bizonyos: de miért a nevetés? Miért kíséri az ember földi pályáját szívből jövő nevetés? Gúnyból vagy megvetésből fakad? Cusanus vérmérsékletétől mi sem áll távolabb, mint a gúny és a megvetés. Univerzuma boldog és ujjongó. Cusanus számára a Föld nem siralomvölgy; világa az erős és élénk színekben ragyogó reneszánsz világ, a harmóniában álló hangok, a bölcs mesteremberek, az állandóan úton lévő fölfedezők és a nevetés iránti érzék világa. A megváltoztathatatlan tudásvágyat a Szentháromságba vetett megingathatatlan hittel vegyíti. Számára nincs eredendő bűn; az emberek különböző mértékben tökéletlenek ugyan, de nem gonoszak. Ezért szemlélhetjük nevetéssel az isteni golyójátékot.{58}

*

Visszatérve a labdajátékhoz, a bíboros így szól: „Megjelöltem, hol állunk mi, akik dobjuk a golyót, s felrajzoltam egy körbe írt kört a sík közepén. A körülvett kör közepén van a király széke, akinek az országa az Élet Országa; a körülvevő körbe pedig rajzoltam még kilenc másikat. Az a szabály, hogy a golyó körön belül jusson nyugalomba. Minél közelebb áll meg a középponthoz, annál több pontot ér a golyó, annak a körnek a száma szerint, amelyikben nyugalomba jutott. És aki hamarabb megszerzi a 34-et, mely Krisztus éveinek száma, az lesz a győztes. Ez a játék, hangsúlyozom. lelkünk mozgását jelképezi a saját országából az Élet Országába, amelyben nyugalom van és örök boldogság. Ennek

közepén trónol királyunk és életadónk, Jézus Krisztus. Bár hozzánk hasonló volt, saját személyének golyóját úgy mozdította, hogy az az élet közepén álljon meg, nekünk példát hagyván,{59} hogy úgy tegyünk, ahogyan ő, s hogy a golyónk az övét kövesse, noha lehetetlen, hogy egy másik golyó is ugyanott, az élet középpontjában jusson nyugalomba, ahol Jézus Krisztusé."{60} Abban a pillanatban, amikor fölvázolja a köröket, a golyó fogalmához társított kép sokdimenzióssá válik. Egyfelől még mindig a felületre dobott golyókról beszélünk; megtudtuk, hogy a játék (most) arra irányul, hogy úgy dobjuk a golyót, hogy a körök közepén álljon meg. Kezdetben egy ilyenfajta sikeres dobás nagyon valószínűtlennek látszott, mostanra azonban kiderült, hogy merő lehetetlenség, ugyanis csak egyetlen golyó, Jézus Krisztusé, fejezheti be földi pályafutását a kör közepén. Számunkra pusztán a megközelítés, Krisztus követése marad. A metafora másik dimenziója a mennybemenetellel kapcsolódik össze. Ha a középpont az örök élet és az örök béke, akkor a golyók nem maradhatnak nyugalomban a sík közepén: fel kell emelkedniük az égi középpontba. A „golyók" mint olyanok azonban nem emelkedhetnek föl: az esztergályos anyagból készítette őket, így hát a földhöz vannak kötve, s csak a lelkeik emelkedhetnek föl, föltéve, hogy könnyűek és elég gömbölyűek. A metafora sokdimenzióssága Jézus Krisztus kettős természetén alapul. Emberként (hasonló volt hozzánk, mondja Cusanus) példa marad a földi létünk számára: a felületre vagyunk dobva, s megpróbálunk közelebb jutni a középponthoz – ezt nevezzük megközelítésnek. Jézus Krisztus azonban „abszolút gömbölyű" (Isten az abszolút gömbölyűség, és Krisztus mint ember Isten is, s ezért abszolút gömbölyű). De van még egy különös megjegyzés is: Jézus Krisztus „...saját személyének golyóját úgy mozdította, hogy az az élet közepén álljon meg".{61} Jézus Krisztus abszolút gömb alakú volt, s ezért tudott az élet közepén nyugalomba jutni, s isteni természetét a mennybemenetel során vette föl; de golyóját mégis neki magának kellett ebbe a pontba juttatnia. Mindenki képes saját golyóját addig mozdítani, ameddig a golyó megengedi, a középpontig azonban sohasem. De nem tudhatjuk előre, hogy végül milyen közel kormányozhatjuk a középponthoz saját golyónkat (vannak raktáron számunkra és mások számára is meglepetések, ami jó ok a nevetésre). Senki sem járhat más útján, ugyanis hajlamai fölött mindenkinek magának kell úrrá lennie.

Vegyük észre ezen a ponton a játék kétféle értelme közti aszimmetriát (vagy inkább a játék két különböző síkját). A kétdimenziós magyarázat szerint a metafora a felületre vonatkozik, a felületre rajzolt körökre, s így az ember földi létére. Itt egyetlen emberi lény sem érheti el azoknak a köröknek a közepét. A háromdimenziós értelmezés szerint („fölfelé" vagy „lefelé" mozgunk) azonban azt sugallja a metafora, hogy minden olyan „golyó", amely szüntelenül törekszik, eljuthat az élet birodalmába. „Az élet birodalma" és „az élet köre" kifejezés felcserélhető, olykor azonos is. S Cusanus azt hangsúlyozza, hogy „...a magán már ily módon uralkodó [ti. aki képes úrrá lenni hajlamain – *a ford.*] törekedjék arra, hogy olyan utat találjon, amelyen a golyó deformáltsága nem akadályozza meg abban, hogy eljusson az élet körébe".{62}

Bármilyen különbségek vannak is azonban a golyójáték-metafora két használati módja között, van egy közös üzenetük: ha etikáról van szó, nincs végzet, nincs jó- és balsors. Mindannyiunk egyenes vonalon vettetett, s minden golyó megtalálhatja az általa kitaposandó utat úgy, hogy az teszi méltóvá őket a boldogságra, ahogyan saját (velük született) hajlamaikat felhasználják: ugyanis „mindenki csakis a saját bűne által romlott".{63}

Mielőtt visszatérne a körökkel kapcsolatos fejtegetésekhez, Cusanus még sok más témát is fölvet. Majd azt tanuljuk meg, hány kör van, s hogy mit jelképeznek. A tíz kör együttesen a kozmoszt jeleníti meg (a makro – és a mikrokozmoszt egyaránt), s mindezen körök centruma (közepe) az Egy. A bíboros azt tanácsolja Ioannesnek, hogy misztikusan olvassa a köröket. A külső kör jelképezi a Káoszt, a második az elemi erőt, a harmadik az ásványit, a negyedik a vegetatív erőt; az ötödik az érzékek erejét, a hatodik a képzelőtehetséghez, a hetedik a racionális képességhez kapcsolódó erőt jeleníti meg; a nyolcadik az intelligencia, a kilencedik a megértés képessége, a tizedik pedig az Egy. Itt újra felemelkedés van, amit előrehaladásnak is nevez.{64} Az emberi faj az ötödik körben jelenik meg, a mennybemenetel képességei pedig a hetedikben.

Azonosak-e azonban ezek a körök a dobás köreivel? A kozmikus (és mikrokozmikus) szféra Egye, és a gömbjáték középpontjában levő 34-es szám valóban azonos (Krisztus mint a Szentháromság és Jézus Krisztus azonossága). Lehet, hogy a körök mindkét sorozatának legkülső köre is

ugyanaz: mi lehet ugyanis a játék golyói (vagy a szférák) számára a befelé görbülő pályájukon kívül, ha nem maga a Káosz? Hasztalan vadásznánk azonban az elemi, az ásványi erő stb. megfelelőire a *Golyójáték* elkörített területén.

Egy metafora valójában csak metafora. Ugyanaz a metafora, amely megvilágít egy problémát, egy másikat már nem fog megvilágítani, s ugyanaz a probléma több különböző metafora segítségével is megvilágítható. De mi van akkor, ha a metaforák ellentétesek egymással? Ez nem lehetséges: a spekulatív filozófus egy kalapból varázsolja elő a metaforákat, s amikor újabb metaforát varázsol elő, az előzőt visszateszi a kalapba. Ha azonban a metafora ellentétet foglal magában (például amikor Mirandola a Sötétség Fényhez való felemelkedéséről beszél),{65} azt pontosan az adekvátabb megközelítés érdekében alkalmazzák. Ahogy már kimutatták, Cusanus sosem tárgyiasítja metaforáit.

Az egyik legfontosabb s állandóan visszatérő metafora a gömb, ami Istent jelenti. Cusanus a platonikus misztikusok metaforáját veszi át: Isten végtelen gömb, melynek középpontja mindenütt van, kerülete pedig sehol sincs. Ilyen gömb azonban nincs: a végtelen gömb fogalma ellentétes a gömb fogalmával. Cusanus ennek megfelelően általában a következőképpen fogalmaz: tegyük föl, hogy van egy végtelen gömb. Ha van ilyen, akkor középpontja mindenütt van, kerülete viszont nincs sehol. Cusanus hozzáteszi ehhez, hogy Isten nemcsak „olyan, mint" egy végtelen gömb, hanem ezen kívül „olyan, mint" egy végtelen egyenes vagy háromszög, mivel a végtelen gömb, a végtelen egyenes és a végtelen háromszög egybeesik. Istenben minden ellentét egybeesik.{66}

4. A DOBÁS

a) Mi vagyunk a dobók

Ioannes bajor herceg és Nicolaus Cusanus bíboros beszélgetésbe fognak a golyójátékról. Beszélgetésüket labdázáshoz hasonlítottuk. A herceg dob egy labdát, a bíboros elkapja, majd visszadobja. A herceg olykor egyáltalán nem tudja elkapni, s a bíboros ekkor új labdát dob neki. Azt is mondottuk már, hogy a golyózás másfajta játék, mert ebben az esetben

ugyanis minden golyót egy felületre dobunk. A dobó egyedül van a golyóival: amíg ő dob, a többiek kibicelnek, és fordítva. A mai szóhasználat szerint a golyózásban a dobás monologikus, míg a Ioannes és a Cusanus bíboros közti beszélgetés labdajátéka dialogikus tevékenység. A dialogikus labdajátéknak az a feladata, hogy megfejtse a monologikus labdajáték titkait, vagy hogy a Jelöltre utaljon a monologikus labdajáték metaforájának mint megközelítő jelölőjének elemzésén keresztül.

A golyójáték így a dialogikus labdajátékba vetett metafora. Miután játszottak vele valameddig, a (dialogikus) játékosok félreteszik ezt a labdát, s a bíboros új metaforát dob a játékba. A bíboros és Ioannes egyfajta teniszt játszanak. Nem futnak minden labda után, hanem nyugalomban hagyják ott, ahol történetesen megállt az utolsó vetés (ütés) után, fognak egy teljesen újat, s ezzel folytatják a játszmát. Majd ismét újat vesznek, és így tovább. Az olvasó olykor csodálkozik, miért hagytak ott olyan gyorsan egy labdát, hogy újat vessenek be. De egy idő múlva, jó ritmusban, újra kijátsszák az első labdát (az első metaforát) a dialogikus labdajátékban.

De a golyózás (a monologikus labdajáték) nem véletlenül alapmetaforája ennek a dialogikus labdajátéknak. Minden új metaforát (és minden új elméletet) ugyanabból a célból vetnek be a dialógusba. Ennek a labdajátéknak nem egyszerűen az a célja, hogy elkapják a metaforát: a cél az, hogy olyan labdát dobjanak, amelyet érdemes elkapni.

Nem minden metaforát érdemes elkapni, mivel nem mindegyiküket érdemes bevetni, főleg nem másodszor vagy harmadszor is. A legjobb metafora a legértékesebb dobáshoz hasonlít. Amit a hasonlat a golyókról mond el, az magára a játékra (a metaforára) is alkalmazható. Ahogy nem minden golyó egyenlő mértékben torzult, vagy nincs két egyforma módon torzult golyó – s van néhány olyan golyó, amely majdnem teljesen gömb alakú –, így lehetséges, hogy van, és valóban van is néhány majdnem gömbölyű (vagyis majdnem tökéletes) metafora is. A jó játékos a dialogikus labdajátékban olyan labdákat, azaz metaforákat használ, amelyek majdnem gömbölyűek, vagy legalábbis megpróbálja a kevésbé gömbölyű labdákat (golyókat) gömbölyűbbekre cserélni, mivel ezek értékesebbek. Végső soron a teremtmények (akik dobnak) pénzverési alkalmazottak is, akiknek meg kell becsülniük azoknak az

érméknek az értékét, amelyekre az Isteni Pénzverő Arcát (arcait) ütötték.

A golyójáték metaforáját újra és újra fölveszik a dialogikus labdajáték labdájaként. Ioannes és Nicolaus inkább teniszezni szeretnek ezzel a labdával. A játszmájukban szereplő metaforával játszanak, mely metafora azonban játszmájuk metaforája is. Ez a vetéssel kapcsolatos metafora, amit Ioannes és Nicolaus állandóan közelít a labda dobása és elkapása során. Ezt „dialogikusan" teszik, s ennek során mégis a (monologikus) golyójátékot mintázzák. A golyójáték-metafora arra a labdajátékra is vonatkozik, amely megpróbálja azt megfejteni. Ez a megfejtéssel kapcsolatos labdajáték.

A bíboros által dobott és Ioannes által elkapott, majd vis – szadobott minden új labda (metafora) egyetlen Dobás marad mindaddig, amíg a labda folyamatos mozgásban – természetesen (oda és vissza irányú) körforgásban van. A körmozgás körben forgatja a metaforát; a körben forgó metafora olyan, mint a mozgó golyó; nem állt még meg, s mindaddig, amíg mozgásban marad, nem tudjuk (előre), hol fog megállni. A játékosok egyetlen dobást forgatnak körben. A metaforát megfejtjük, a körmozgásban a közelítés közegeként alkalmazzuk. A gazdag metafora többjelentésű, újra és újra, más és más módon megfejthető. Minél értékesebb a metafora, annál gyakrabban vethető be a dialogikus labdajátékban, s hozható bizonyos szellemi nyereséggel oda-vissza irányú körforgásba. Ugyanaz a labda (ugyanaz a metafora) több mint egy dobásra jó. Csak azért veszünk föl más labdákat is, hogy visszaforduljunk az értékesebbekhez. Mindannyiszor, amikor visszafordul a labda-metafora, s újra bekerül a körforgásba (mint a pénz, amire a Pénzverő arca van ütve), új dobás következik. Egyik dobás sem hasonlít a másikra. Minden dobás különböző. Mindegyikük közelítés.

A dobás az Igazsággal kapcsolatos. A dialogikus játék az Igazság közös keresése. Az Igazság azonban nem a labdajáték dialogikus jellegében van, hanem a dobott metaforák (relatív) értékében, a közelítésre való képességükben. A dialogikus labdajáték megfejti saját magát, miközben a játékosok a Dobás metaforáját fejtik meg. A közelítés nem a Dobóban, hanem a Dobásban van.

A gömbjáték az igazságkeresés metaforája (is). A golyójátékban azonban mindenki egyenes vonal mentén dob. Minden dobással a főnyereményt akarjuk megütni, azaz golyónkat az összes kör közepébe

kívánjuk juttatni. A bíboros és Ioannes ugyanúgy játszanak a golyójátékkal (illetve metaforájával), mint ahogy minden más metaforával. Mindegyiket egyenes vonalon dobják el, azzal a szándékkal, hogy e metafora-golyók a középpontban (az Élet Országában) álljanak meg. Azonban egyik sem fog végül a középpontban nyugalomba kerülni; e pontot mindegyik csupán megközelíteni fogja, egyesek inkább, mások kevésbé. A legjobb golyókat (a leginkább gömbölyűeket) többször fogják dobni, s a játékos megpróbál némi jártasságot fölhalmozni, hogy legközelebb jobb dobást tudjon végrehajtani.

Semmi további nem adható hozzá a dobás egyenességéhez: az igazságkeresés végső soron az igazságkeresés játéka. Ha valaki anélkül a szándék nélkül dob, hogy a golyó a középpontban álljon meg, nem a játékunkat, azaz a golyójátékot játssza. Az a képesség azonban, hogy a dobás lendületét a labda jellegéhez idomítsuk, gyakorlat dolga is. Mivel ez így van, a tanítás szintén hozzájárul a játékos „sikeréhez". Ha sokat gyakoroljuk a dobást, lehet, hogy a golyó a középponthoz egy kicsit közelebb jut nyugalmi állapotba, mint korábban. A második fajtájú, vagyis a dialogikus játék pontosan ugyanilyen fajta tevékenység. Az idősebb, bíboros filozófus úgy dobja oda a hercegnek a labdát, amit az elkap és visszadob, hogy Ioannes gyakorlottságot szerezzen ahhoz, hogy jobb golyójátékos legyen. A bíboros az edző. Ioannesnek azt kell megtanulnia, hogyan dobja (jobban), nem pedig azt, hogyan kapja el a labdát. A dobás és elkapás közben tanul meg dobni, hogy fenntartsa a golyó-metafora körforgását. Nem gyakorolhatjuk a dobást anélkül, hogy dobnánk; a tanár és a tanítvány együtt tartják fenn a metafora, a golyó körforgását, vagyis mozgását, úgy, hogy a középponthoz egy kicsit közelebb juthasson nyugalomba, mint az előző dobásnál.

Az értékes, a leginkább gömbölyű metafora az Élet Országához közelebb juthat nyugalomba, mint más metaforák. De vannak ezt az Országot körbevevő körök, s van végtelen sok dobás, mindegyik különböző és egyedi, s mindegyik lehet egyenlő távolságban az összes körök középpontjától.

Azt is tudjuk azonban, hogy Isten végtelen gömbhöz hasonló, melynek középpontja mindenütt van, kerülete pedig sehol sincs.

Első közelítésben a gömbjáték arra irányult, hogy egy valamelyest konkáv gömböt úgy dobjunk egy felületre, hogy befelé görbülő mozgást írjon le. Később megrajzoltattak a körök, s kinyilatkoztatott a játék tétje:

a főnyeremény a 34-es szám. A kör közepén Jézus Krisztus irányítja az Élet Országát. Minél jobbat dobunk, annál inkább nő az esélyünk arra, hogy az igazság ragyogásának néhány villanását elkapjuk. Itt az egyenes dobásról is tanulunk valamit.

Az igazságkeresés dobása nem a kéz, hanem az elme tevékenysége. Ahogy (a játékban) az egyenes dobásnál egyszerűen kinyitjuk tenyerünket s hagyjuk esni a labdát, ugyanígy az elme egyenes dobásánál is „értelmünk úgy szemléli önmagán belül a létmódokat, mint élő tükörben”.{67}

Az igazság keresésében a központ valóban mindenütt van. Mindenki, aki vállalkozik erre, az Isteninek a Képmása. Maga az Igazság Játékában való részvétel garantálja a Dobás egyenességét. A középpont a játékosok lelkének legmélyén van; de ott van mindenütt, ahol a lélek (a pénzverdei alkalmazott) felismerheti a Pénzverő arcát. Az isteni igazságot mindenekelőtt az önmagunkkal kapcsolatos igazság megközelítése által közelítjük meg; de akkor is mindig az igazságot közelítjük, amikor bármi keresésre érdemessel kapcsolatos igazságot közelítünk meg. Valójában azonban minden méltó erre a keresésre, mivel az önmagunkkal, illetve a világgal kapcsolatos igazság végül egybeesik.

A golyójáték (amelyben dobunk) szórakoztató, így hát nem csoda, ha a játékosok nevetésben törnek ki. Itt nincs vesztes és nincs győztes, mindenki jól érzi magát. Az igazságkeresési játékban résztvevők szeretik ezt a játékot játszani, különben nem vetnék bele magukat. (Végül is teljesen önkéntes a játéknak ez az interpretációja.)

De miért olyan felvidító a játék? Miért nem válnak csüggedtté a játékosok annak ellenére, hogy tudják, sosem fogják megütni a főnyereményt? S miért nem remeg a lábuk félelemtől, hogy a golyójuk valahol a külső körön kívül a Káoszban jut nyugalomba?

A golyójáték játékának eredményét összefoglalva{68} Albertus herceg{69} ezt mondja: „...egy igazság a különböző jelekben különböző módon határozza meg az anyagot. Nem lehet ugyanis több jel, hacsak nem kíséri különbözőség a sokaságot, s az igazság is csakis különböző módokon tudja a különböző jelekben az anyagot meghatározni. Ebből következik, hogy minden érmének egyeznie kell a többivel, amennyiben ugyanattól a pénzverőtől származnak, de eltérőknek is kell lenniük, amennyiben különböznek egymástól. Ilyeneket és még sok mást is látna

önmagában ama élő forint [a pápai forint az Ember metaforája – *H. Á.*].”[70]

Azért van mindenütt a középpont, mert ez a mindenütt jelenlévő végtelen gömb középpontja. Minden dologban jelen van az igazság, mert minden dolog ugyanabból a forrásból fogadja be az igazságot. Senki sem ütheti meg a főnyereményt, mivel senki sem ismeri Istent. De ha a vas erőteljesen megmozdul, valahol lennie kell mágnesnek, s ha a levegőben édes illatot érzünk, a közelben lennie kell virágnak is, s tudjuk, hogy mit nem tudunk, mert anélkül, hogy tudnánk a létezéséről, nem tudhatnánk, hogy nem tudjuk. Az igazság-játék játékosai – mint az igazság vadjára vadászók[71] – azért maradnak vidámak, mert tudják, hogy minden kis igazság ugyanabból a forrásból ered, noha nem ismerik a Forrást (de vannak ismereteik a megnyilvánulásairól). S azért nem félnek, hogy végül a Káoszba jutnak, mert elméjük legbelső tevékenysége értelmi tevékenység, az értelem pedig magának az igazságnak a Képmása. Ha lelkük legbelső körének belátásaira támaszkodnak

– s pontosan ezt teszik a golyójátékban (az igazságkeresésben) –, egyáltalán nem juthatnak a Káoszba. Sok ugrás van ebben a játékban; azért ugrunk, hogy elkapjuk a labdát, s a dobás is egyfajta ugrás, ugyanis egyszerűen hagyjuk, hadd menjen a (intellektuális) labda úgy, hogy szabadon vehesse föl pályáját. A játék szabálya szerint a dobó a labda eldobása után már nem avatkozhat be. Kockáztatott, eldobta a labdát, a golyó saját fordulatait és csavarait megtéve az Igazsághoz (a mindenütt jelenvaló középponthoz) közelebb vagy távolabb nyugalomba jut. Kockázatos ez az ugrás, ám nem salto mortale; a biztonsági háló megvédelmezi a spirituális golyóját egyenes vonalon dobó akrobata (spirituális) életét.

Gondoljunk el egy pillanatra egy másik képtelenséget. Tegyük fel, hogy van egy végtelen gömb, melynek kerülete mindenütt van, középpontja pedig sehol. Egy ilyen gömbben minden a Káoszba kerülne dobásunkkal. Egy játékos sem lelne örömet a golyózásban, fojtogató szorongásukban inkább későbbre halasztanák a játékot. Ha ez így volna, a második, a dialogikus játék váltaná fel az elsőt. Az eldobott és sikeresen elkapott, majd visszadobott labdát nevezné minden játékos igazságnak – legalábbis amíg az benne marad a körforgásban.

b) Mi vagyunk a dobottak

Egyenes vonalon ide vagyunk dobva e föld felszínére. Nem minden teremtményről gondoljuk azt, hogy részt vehet a golyójátékban; ám minden teremtmény elvetett golyó. A lény, amely vet bennünket, mindegyikünket egyenes vonalon veti minden kör Középpontjába úgy, hogy földi létünket az Élet Országában fejezzük be. De mihelyt megérinti a golyó a felületet, már saját maga mozog. „Az emberi mozgás ugyanis nem tud megmaradni az egyenességben" – mondja a bíboros. „Gyorsan elhajlik földhözragadtsága miatt, állhatatlanul és különböző módokon állandóan hánykolódva. Ez a mozgás azonban az erény gyakorlása által kört létrehozva zárhatja le a forgást."{72} Cusanus univerzumában az emberek nem célt szolgálnak, hanem nekik van céljuk. Nincsenek elrendelve, hiszen a szabadságba vannak belevetve. Nyerhetnek azonban saját rendeltetést, mivel felismerhetik elrendelésüket az Élet Országában.

Minden élőlény saját golyóját mozgatja: saját mozgásaikért és csavarodásaikért a teljes felelősség súlyát viselik. Mégis van néhány megfontolható (hagyományos) recept: inkább kisebb erővel dobd golyóidat, életedben korán tanuld meg kiegyenesíteni a saját hajlamaid által alkotott kanyarulatokat; s mindenekelőtt bízz Istenben, ugyanis „nem hagyja el ő a benne reménykedőket".{73}

Szabadságba vagyunk belevetve, mivel sem sorsunk, sem egyéni rendeltetésünk nem meghatározott. Végső soron a kilenc körön belül bárhol véget érhet a pályánk, s nincs két olyan ember, aki ugyanott jutna pályája végére. De mindezek a szabad emberi lények egyetlenegy pontba törekszenek, a főnyeremény 34-es számhoz, a kör közepébe. A körök minden más pontja a középponttól való távolságának függvényében értékelhető. Ebben a forgatókönyvben a szabadságba való belevetettség nem ekvivalens a Semmibe való vetettséggel. A szabadság abszolút felelősség, abszolút nyitottság, végtelen lehetőség: ebben az értelemben lehetne Semmi. De a cél adott. Tudjuk, hova megyünk, vagy legalábbis tudjuk, hova kellene mennünk.

Ioannes és a bíboros egymás felé dobják a labdát; a dialogikus labdajátékot játsszák: az Igazságról töprengenek. Új és új labdákat vesznek fel: szórakoztató és izgalmas a játék. De amikor a „jó élet" vagy az erény labdáját kapják fel, ellaposodik a játék. Kevés mondanivalójuk

van, semmi új nem mondható. Légy erényes, kövesd Krisztust, a gyakorlatban légy jó, legyen hited Istenben. A golyók, vagyis a történetesen e Föld felszínére vetett emberek játszhatják – jobban vagy kevésbé jól – e játékot. De az, hogy jobban vagy rosszabbul játsszák-e, semmilyen kapcsolatban nincsen gyakorlati elhatározásukkal, hogy a lehető legjobbat hozzák ki saját golyójukból, vagyis hogy a középpont felé irányuló körmozgásra vegyék rá, ahol a legfőbb értékeknek lenniük kell. Az igazságkeresés nem önmagában vett cél a helyesség keresésében.

Az igazság játékában Ioannes és a bíboros a legemelkedettebb metafizikai spekulációkba bocsátkoznak; az abszolút gömbölyűségről és láthatatlanságáról, az örökkévalóságról és az időről, s az ellentétek egybeeséséről beszélnek. De amikor az elvetett golyókról kezdenek beszélni, amelyek saját mozgásaikat irányítják, s erényessé teszik magukat, hogy mozgásukat az Élet Országához közel fejezzék be (azaz haljanak meg), mindezek a metafizikai szépségek elfelejtődnek. Nincs ellentétek egybeesése, nincs maximum és minimum, még végtelen gömb vagy háromszög sincs, csak Isten van, „aki nem hagyja el a benne reménykedőket".

E nélkül a középpont nélkül a szabadság, amelybe bele vannak vetve az emberek, puszta Semmi. Ez a középpont lehet az arisztotelészi középpont is, nem szükséges a cusanusi értelemben vett középpontnak lennie. A középpont (vagy az Élet Országa) metaforája itt ugyanis az erény által elért boldogságot jelenti, általában véve. Az erény által elért boldogsághoz arra van szükség, hogy az emberek tudják, mi az erény.

Helyettesítsük a golyójátékot a kockavetéssel. Tegyük föl, hogy az embert kocka módjára veti valami. Tegyük föl, hogy a vak véletlen vet bennünket a föld felszínére, vagy ha van egy Lény, amely vet, akkor az nem egyenes vonalon vet, vagy nem foglalkozik azzal, hogy egyenes vonalon vet-e bennünket. Az emberek mégis tudják, hova gravitáljanak. Ha nincs középpont, nincs hova gravitálniuk: marad a Káosz. Továbbá, akár Cusanus Lénye vet bennünket, akár a vak véletlen elrendelés nélkül, egyik esetben sem a Káoszba vettetünk. Ebben az értelemben bizonyosan nem a Semmibe vagyunk vetve.

Korábban arra a következtetésre jutottunk, hogy ahol a tudatlanság már nem a tudás megnyilvánulása, a dialogikus játék (a labdajáték) fog az elsődleges monologikus játék (a cusanusi golyójáték) helyébe lépni.

Labdákat kapnak fel, dobják és elkapják őket; ha ugyanaz a labda hosszú ideig játékban marad, megőrizve körforgását, akkor ezt a metaforát (labdát) igazságnak nevezzük. Nem nevezhetjük azonban helyességnek. A helyesség ugyanis nem a labda dobásával és elkapásával kapcsolatos, hanem azzal, hogy arról a labdáról van szó. Valójában a labdát dobó embereket magukat is dobja a dobó lény. De nem mindenki fogja rászánni magát a labda dobására azok közül, akiket dobnak, s még azoknak is, akik rászánják magukat, tudniuk kell, hogy a labda dobása és pályájuk görbületének kijavítása – hogy helyes legyen az ív, és az Élet Országához közel fejezze be a pályáját – két teljesen különböző tevékenység. Lehetnek tehetségesek az elsőben, s vallhatnak katasztrofális kudarcot a másodikban.

*

Lévinas az *Isten és filozófia* című művében kétségbe vonja a filozófia kompetenciáját abban, hogy a transzcendenciával foglalkozzék. Az igazságkeresés során a filozófusok a létről s csakis a létről beszélnek. A filozófia ontológia. Majd a következőképpen folytatja: „Jónak lenni hiány, hanyatlás és ostobaság a létben; jónak lenni kiválóság és kiemelkedés a léten túl – az etika nem a lét mozzanata –, ez másképp és jobban van, mint lenni, ez magának a túlnak a lehetősége.

Ebben az etikai megfordításban, ebben a Kívánatosnak a Nemkívánatosra való visszautalásában – ebben a különös küldetésben, mely másokhoz való közeledést rendel el – Isten ki van tépve az objektivitásból, a jelenlétből és a létből. Isten nem tárgy, és nem is beszélgetőtárs. Abszolút távollevése és transzcendenciája a mások iránti felelősségvállalássá – a tulajdonképpeni értelemben véve nem-erotikus – változik át. [...] [A] nevetés torkunkra forr felebarátunk, vagyis arcának és elhagyatottságának közeledtére."{74}

Az ontológia isteni komédiája tele van (vagy lehet) nevetéssel, ugyanúgy, mint a golyójáték. Az etika megalapozása más, másnak kell lennie.

Szabadságba vagyunk vetve; a Szabadság felelősség. Cusanus metaforája azt sugallta, hogy mindenki mindenekelőtt önmagáért felelős; nem más golyóját, hanem a sajátunkat kell megjavítanunk. De saját golyónk „javítása" erény, s az erény elérésére tett első lépés a

Másért való felelősségvállalás gesztusa. Először (bár nem kizárólag) azáltal vállalunk felelősséget önmagunkért, hogy Másért vállalunk felelősséget. Mindenki, aki Másért felelősséget vállaló személlyé formálja magát, közelebb fog jutni az Élet Országához.

Ez egyszerű. Nem szükséges töprengenünk az igazságról és a létről ahhoz, hogy megértsük. Azon is tökéletesen fölösleges töprengeni, hogy mindez az életünk középpontjában áll. Ugyanis a (másokért, s ezáltal önmagunkért való) felelősségvállalás gesztusa a transzcendencia gesztusa. Ez az ugrás. Ez a megértésen túli megértés. Nem kérdezzük: „Miért vállaljak felelősséget a másikért?" „Miért legyek tisztességes?" „Miért legyek jó?" Ezek hibás, mert elvileg megválaszolhatatlan kérdések. E kérdések feltevése nélkül választjuk azt, hogy jók legyünk, s utólag sem tesszük fel ezeket a kérdéseket, mert már tudjuk a választ. A hívő és a hitetlen egyaránt a transzcendencia vonzásában áll, amikor (ha) úgy döntenek, hogy jó személyként választják magukat. Minden egyéb ebből az első, eredeti, egzisztenciális választásból következik. Ez a dobás.{75}

Golyónk a felületre van vetve. Bárki vesse is azonban, a golyó feladata az, hogy a képességeivel, a gyengeségeivel és a felülettel törődjék. Golyónk a szabadságba, a nyitott lehetőségekbe van belevetve. A Semmiségbe való belévetettség is a golyó döntése, mint ahogy a helyesség örök (mivel transzcendens) középpontjának helyreállítása, újra-megismerése is az. A jóság választása helyreállítja a középpontot. Nem tudjuk, hová megyünk, de tudjuk, merre kellene inkább mennünk. Akár mindenhol van a tudás végtelen gömbjének a középpontja, és sehol a kerülete, akár fordítva, a kerülete van mindenütt és a középpontja sehol, az *etika* lényege ugyanaz marad, mert a másik, a Felebarát mindig jelen van, s az arca, a magárahagyottsága mindig közeledni fog.

Ábrahám Zoltán fordítása

A szégyen – öt megközelítésben

Ebben az esszében a szégyen jelenségét öt különböző szempontból fogom megközelíteni. Ezek: az antropológiai, a szociológiai, az etikai, a pszichológiai és a történelmi szempont.

1. AZ ANTROPOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉS

Mindnyájan könnyen felismerjük az elemi szégyent, ha szembesülünk vele. Gondoljunk csak Masaccio híres freskójára, Ádám és Éva kiűzetésére a paradicsomkertből. Látjuk Ádámot, ahogy lehajtja fejét, szinte összehúzza testét, egyik kezével eltakarja arcát, másikkal meztelenségét. Látjuk mellette Évát, aki elfordítja tekintetét és mindkét kezével meztelenségét takarja el. Mikor ezeket a jeleket olyan könnyedén olvassuk, nem jut eszünkbe, hogy a szégyen jelensége és megnyilvánulása empirikusan egyetemes. Darwin utazásai során tett megfigyeléseiből is már erre következtetett. Aki lehajtja fejét, elpirul, szemét lesüti, azon látjuk, hogy szégyenkezik. S a magunk tapasztalatából tudjuk, hogy ilyenkor az ember legszívesebben elfutna vagy a föld alá süllyedne.

A szégyen mindenekelőtt egy érzés, s az elemi vagy tiszta szégyen egy expresszív érzés. Az ember egésze részt vesz benne, a test éppen úgy, mint a lélek. Így a többi expresszív és elemi, tiszta érzéstörténések közé számítjuk. Feltételezzük, hogy ezek az elemi érzések velünk születettek. Ha valaki sosem érzett szégyent, akkor ugyanúgy csökkentett életképességű, mintha valamely kognitív készsége nem működne. Hogy Arisztotelész kifejezését használjam, a szégyenérzet hiánya a véletlen egyik fajtája, szterézis. Hasonló a helyzete annak az embernek, aki sohasem érzett félelmet, undort, örömöt vagy szomorúságot.

Minden filozófus, akit érdekeltek az érzelmek, fel is sorolta őket, Kant az elme egy sajátos fakultásába csoportosította őket, melyet a „kedv és kedvetlenség”, vagy más fordításban az „öröm és szomorúság” fakultásának nevezett. Ezzel különböztette meg ezeket az érzéseket az úgynevezett elementáris ösztönzőktől, mint amilyenek az éhség, szomjúság, nemi vágy, melyeket ő az alacsonyrendű vágyódó-képesség

fakultásához rendelt. Arisztotelésztől Descartes-ig a tudásvágyat és a kíváncsiságot is többnyire a vágyódó-képességekhez sorolták, ámde nem az alacsonyabb rendűek közé. Nos, az, hogy az elemi és tiszta szégyent, továbbá annak társait minek nevezzük, nem fontos kérdés. Én „affektusoknak" fogom nevezni őket. Vannak egyéb elemi érzések is, melyek nem „vágyak", mint pl. fájdalom vagy gyönyör. Wittgenstein szerint az affektusok „családjához" tartoznak, bár nem affektusok. Én még a nevetést és sírást is ehhez a családhoz csatlakoztatnám.

Hadd soroljam fel azokat az elemi érzéseket, melyeket én affektusoknak nevezek. Ezek félelem, undor, düh, elemi öröm és szomorúság (vagy „kedv és kedvetlenség"). Darwin szerint ezek az affektusok az ösztönleépülés folyamán megőrződött ösztönmaradványok. Gehlen és Claessens ezeket az ösztönmaradványokat az ösztönfolyamat végső szakaszából eredeztetik. Valóban, a legtöbb affektus megfigyelhető az ösztönleépülésben előrehaladt magasabb rendű emlősállatoknál is. De a szégyen kivétel. Csak az embernél és az ember környezetében élő „szocializált" háziállatok, mindenekelőtt a kutya esetében figyelhető meg.

Mi közös ezekben az affektusokban?

A tiszta affektusok mindig reaktívak. Kant a „reflektív" kifejezést használja, mert válaszolnak. Valamiféle külső stimulusra – a „stimulus" szó tágabb, nem behaviorista, értelmében válaszolnak. Arra válaszolnak, ami éppen jelen van. Mikor egy affektus valami nem jelenlévőre, mondjuk elmúltra vagy esetleg eljövendőre reagál, akkor már nem tiszta, nem elemi affektussal van dolgunk. Az affektusok akkor lesznek „tisztátlanok", ha kognitív elemek épülnek be az érzésbe, mint értékelés, értelmezés, fantázia. Ebben az esetben emóciókká alakulnak. Az emóciók kifejeződései azonban nem egyetemesek, hanem kultúrákként és egyedekként erősen módosulnak.

Az affektusok expresszív érzések. A tiszta, elemi affektusok megnyilvánulása többnyire totális. Az egész test mozgásban van vagy megmerevedik, az ember reszket, az arc kivörösödik vagy elsápad. Felismerjük az affektust akkor is, ha nem vagyunk tisztában azzal, hogy mi is váltotta ki. Nem kell ismernünk a Teremtés Könyvét ahhoz, hogy Masaccio freskójáról leolvassuk: ez a férfi és nő itt nagyon szégyenkeznek. Mivel az affektusok – kifejezésükkel együtt – velünk születettek, mindenütt megfigyelhetők és nem ösztönzők, hanem

valamire válaszolnak, az, amire válaszolnak, nem specifikus kiváltó. Az ösztönzők, mint nemi vágy, éhség és szomjúság – elemi szükségletek is, s így kielégítésük eszközei is specifikusak, még akkor is, ha konkrét tárgyuk variálható. Az ennivaló például nem elégíti ki a szomjúságot. De a félelmet vagy az örömaffektust a legkülönbözőbb dolgok egyaránt kiválthatják.

Az affektusok intenzitását csökkenti a megszokás vagy az azokat kiváltó stimulustól való elfordulás. Az egyik affektus elnyomhatja a másikat. Az affektusok szublimálhatók és kanalizálhatók. Az affektusok „fertőzőek". Az ember azonban nem lehet saját affektusának stimulálója. Ha például azt mondom, hogy szégyellem magamat azért, mert dühös vagyok, akkor már nem affektusokról, hanem emóciókról számolok be, vagy legalábbis a két érzés közül az egyik, ebben az esetben a szégyen érzése, bizonyosan nem tiszta affektus.

Az affektusok kifejezők, de nem okvetlenül az ember személyiségét fejezik ki, bár ez is megesik. Így azután az affektusok önmagukban morálisan csak feltételesen ítélhetők meg, de azok a tettek, melyek belőlük folynak vagy nem folynak, megítélhetők. Így például a félelem nem ítélhető meg morálisan, de a gyávaság igen. Bár az affektusok velünk születettek, erejük a különböző embereknél különböző. Ez a különbség néha szomatikus folyamatokkal is magyarázható, máskor, különösen felnőttkorban, a tudatos „affektusháztartással".

Már említettem, hogy az affektusok közül a szégyen, egy vonatkozásban csupán, de egyedülálló: csak az ember és az ember környezetében élő háziállat – a kutya – tud szégyenkezni. Ebből a különbségből valami más is következik. A szégyenen kívül minden affektus bármilyen nem-emberi lényre, történésre, jelenségre is válaszolhat. Félhetünk a villámtól, a sötétségtől. Undorodhatunk a rothadás szagától. Kitörő örömmel válaszolhatunk a nap felbukkanására. Dühre gerjeszthet egy támadó vadállat. Nem így a szégyen esetében. Nem szégyelljük magunkat sem az oroszlántól, sem a villámtól, sem a rothadás szagától, sem a sötétségtől. Csak az embertől, az emberektől, azok előtt, azokkal szemben szégyellhetjük magunkat. A szégyen minden más affektust kanalizálhat. Szégyellhetjük magunkat félelmünk, dühünk, undorunk, még örömünk és szomorúságunk miatt is – más emberek előtt.

1. A SZOCIOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉS

Az ember véletlenül hajíttatik bele a világba. Születéskor magával hozza azt a csomagot, amit „genetikus a priorinak" nevezhetünk, azaz mindazokat a sajátságokat és képességeket, melyek megelőzik a tapasztalatot. Kissé leegyszerűsítve azt mondanám, hogy az a genetikus a priori tartalmazza mindazt, ami a „homo sapienshez" tartozik, azaz az empirikus „általános emberit", s ugyanakkor az abszolút egyszerit, a megismételhetetlen egyediséget. „Általában emberként" születve bármely társadalmi életre való képesség bele van kódolva minden emberi újszülöttbe, de korántsem az egyik vagy másik konkrét társadalomban való életre. Bármely társadalomra és „bármikorra" van kódolva, de nem éppen itt és most arra a világra, melybe véletlenül belecsöppen.

Azt a világot, melybe az új emberi lény belecsöppen, társadalmi a priorinak fogom nevezni, mivel megelőzi a tapasztalatot. A születés pillanatától kezdve, vagy talán néhány hónappal annak előtte, megkezdődik az úgynevezett „szocializáció" folyamata a tapasztalásban, a két a priori egymáshoz való illesztésével. Bár ez sosem sikerül teljesen addig a mértékig sikerülnie kell, hogy az ebben vagy abban a világban létezők képesek legyenek magukat és világukat reprodukálni. Az újszülött és a világ viszonya korántsem hasonlítható az anyag–forma viszonyához, mivel a genetikus a priori nem nyersanyag, és a világ nem forma. Az „összeillesztés" metaforája éppen ezt lenne hivatott érzékeltetni. Mégsem teljesen oktalan a hilomorfikus{76} megközelítés, mivel a „világ" használja, illetve felhasználja az affektusokat a szocializálás folyamatában, azok segítségével veri bele a gyermekbe a kívánt életforma gyakorlásának „természetességét". Mivel nem tudunk gondolkodni, cselekedni, tanítani, büntetni és jutalmazni érzés nélkül, érzésekkel használja ki és mozgósítja az elemi affektusokat a felnőtt világ, hogy érzésharmóniát hozzon létre a kész világ és a világba nehezen, bár vágyakozva illeszkedő kis idegen között. Ez éppen az „összeillesztés" legfontosabb motorja. Az ösztönzők aligha tudják az affektusok szerepét betölteni, mivel az egyik ösztönöző kielégítése nem pótolhatja a másik ösztönző kielégítését. Ha az ösztönzők az affektusokhoz hasonlóan kanalizálhatók lennének, az emberiség már a kezdet kezdetén kihalt volna. De milyen nagyszerűen lehet az

affektusokkal szocializálni! Ébreszd fel az undort, és eltűnik az öröm, tedd a félelmet szégyenletessé vagy kanalizáld dühvé, attól függően, hogy mi a nevelési cél. A szégyen – mivel csak embertől szégyellheted magad – a leginkább alkalmas arra, hogy az összes affektus vonatkozásában betöltse a kanalizáló hatalom szerepét, mi több, hogy az ösztönzőket is szabályozza, ha azokat kanalizálni nem is tudja.

A szégyen kiváltója, stimulusa a Tekintet, a Mások, a közösség, a világ Tekintete. Az embert látják, szemek figyelik. Mindenki egy kis világ színpadán játszik, többnyire a nézők sokaságának szeme előtt. Ha mindent a világa elvárásának megfelelően tesz, ha azt csinálja, úgy csinálja, ahogy az – világa szabályai szerint – helyes, rendben van, jó, akkor a Tekintet igazolja, elismeri, akkor nyugodtan felemelheti a fejét és belenézhet a Másik szemébe. Amennyiben valami olyat tesz, vagy úgy teszi, amit tesz, hogy az nem felel meg világa szokás-normáinak, tehát nem jó, nem igaz, nincs rendben, akkor a Mások Tekintete előtt le kell sütnie a szemét, mert elfogja a szégyen rettegett érzése. Amikor a másik Tekintete rosszallóan néz rád, megsemmisülsz. Sokféleképpen nézhet rád az a rosszalló Tekintet: megvetően, lenézően, undorral, gyűlölettel, kinevetve. Ilyenkor az, akire a Tekintet esik, megsemmisül, megalázva érzi magát és elveszettnek. Szemét lesüti, hogy ne lássa a Másik tekintetét, elpirul, legszívesebben a földbe süllyedne. „Nem szégyelled magad?" „Szégyelld magad!" „Szégyellni kell magad!" – kiáltja oda a felnőtt világ a gyereknek, aki megpróbálja nem szégyellni magát, hanem kitanulni a szégyen elkerülésének taktikáit. De egyúttal azt is érzi, hogy neki is megvan az a képessége, és meglesz az a lehetősége, hogy másokat megszégyenítsen. Majd ha ő is része lesz a megtestesült Tekintetnek.

Már említettem, hogy a szégyen affektus a legjobb eszköz az összes többi affektus visszaszorításához és kanalizálásához. S megszégyenítéstől való félelmében a gyermek legyőzi félelmét a beavató szertartásoktól, undorát a nagynéni puszijától. Legjobban ismert esete ennek az erotikus affektus elfojtása. A kisfiú vagy kislány nem érinti meg az erotikus affektus kiváltóját, hogy elkerülje a megszégyenítést.

Szemben a nemi vággyal, mely ösztönző, s melynek kielégítése, mint minden ösztönző esetében, az emberiség fennmaradásának feltétele, az erotikus érzés affektus. Könnyen belátható, hogy osztozik az affektusok minden sajátságában. Expresszív, válasz stimulusokra, többek között a fantázia stimulusára is, kanalizálható, más affektusokat helyettesíthet,

és így tovább. A szégyen affektus első – bibliai – megjelenése a meztelenség eltakarása. Persze nemcsak a meztelenség lehet erotikus stimulus, de a nyugati kultúrában mégis ez a leggyakoribb eset. Ha egy olyan Tekintet esik meztelenségemre, mely nincs erre feljogosítva, akkor az ember szégyelli magát. Persze csak akkor, ha a meztelenség az adott világban takarnivaló.

Szégyelli az ember a testét, nem csak akkor, ha meztelen. Így minden nevetséges pózban, ha Mások Tekintete rá eshet. A szégyent ilyenkor elvonulással kerülik el. A budi lényege a láthatatlanság. De elbújik az ember akkor is, ha betegség miatt torzul el az arc vagy a test. Ha testről van szó, akkor az ember nemcsak azért szégyelli magát, amit tesz, hanem azért is, ahogy kinéz. A púpos szégyelli a púpját, a sánta sántaságát.

A beteg vagy deformált test tehát igyekszik láthatatlan maradni. Miért szégyelli magát a deformált test? Lehet persze ezt a környező világ brutalitásával vagy primitívségével is magyarázni. Nem rossz magyarázat, de nem elégít ki, mert nem tudom szem elől téveszteni az analógiát. Az embertől elvárják, hogy a szokásoknak megfelelően viselkedjen, különben megszégyenül. De analogikusan, azt is elvárják, hogy körülbelül a szokásos emberi méretnek is megfeleljen. Ha ettől eltér, akkor megszégyenítik. Mert a várakozásnak meg nem felelni egyenlő a bukással, a sikertelenséggel, a vereséggel. Nem okvetlenül mindig a test a ludas ebben. A bukott bankár kiugrik az ablakon szégyenében. Miért teszi ezt? Mert nem felelt meg a bankár-lét elvárásainak, amikor megbukott. Ő is csak egy beteg, púpos emberré vált, aki már elbújni sem tud. S mikor a gyerek nem megy haza, mert megbukott a vizsgán? Ő is púpos, azaz félbemaradt, sikerületlen embernek érzi magát a szülei előtt.

3. AZ ETIKAI MEGKÖZELÍTÉS

A Másik Tekintete az erkölcsi tekintély szerepét tölti be. Mint ilyet, a következőkben az erkölcsi ítélet külső tekintélyének fogom nevezni, szemben a lelkiismerettel, mint az erkölcsi ítélet belső tekintélyével. A külső erkölcsi tekintély közvetlen szankciója a szégyen, míg a belső erkölcsi tekintély közvetlen szankciója a lelkiismeret-furdalás. Mind a

szégyenérzet, mind a lelkiismeret-furdalás érzések, méghozzá kínos, gyötrő érzések. Gyakorta már az érzéseket is súlyos büntetésnek tekintjük, függetlenül az ezeket esetleg követő, a testi fájdalom vagy testi megpróbáltatás – esetleg megsemmisítés – eszközeit igénybe vevő büntetési formákkal.

Azonban szemben a szégyennel, mely, legalábbis „tiszta" formájában, mint affektus, velünk született, nem így a lelkiismeret. Már az érzést leíró kifejezés is utal arra, hogy az érzés nem tiszta, hanem tartalmazza a gondolkodást, a tudást is, azaz kognitív jellegű egyszerre és egyúttal. A lelkiismeret ismeret, a conscientia scientia, a Gewissen Wissen, és folytathatnám a sort. A lelkiismeret szó szerint a lelket ismeri, azaz érzés, mely egyben önreflektáló tudat, öntudat.

Darwin megkülönböztette egymástól a szégyenkultúrákat és a lelkiismeret-kultúrákat, míg Ruth Benedict a szégyenkultúrákat és a bűntudatkultúrákat. Benedict a szégyenkultúrát a hagyományos japán kultúra példáján érzékeltette. Magam részéről Darwin megkülönböztetését szerencsésebbnek tartom, mint Benedictét. Rövidesen rátérek arra, hogy miért. De egyelőre csak arról szólnék néhány szót, ami a két koncepcióban közös. Ez pedig az a felismerés, melyet empirikusan is alátámasztanak, hogy a lelkiismeret mint erkölcsi tekintély nem mindenütt van jelen, mi több, hogy egy viszonylagosan későbbi korhoz rendelhető, míg ezzel szemben nincs emberi közösség szégyen nélkül.

Hegel szerint az első ember, aki a lelkiismeretére hivatkozott, Szokratész volt. A szokratészi daimonion benső hang, az belülről tiltakozik, ha „tulajdonosa" valami erkölcsileg nem rendben lévőre törekszik. A belső hang felülbírálja Mások Tekintetét, annullálja a szégyent. Hogy vajon Szokratész daimonionját a szó modern értelmében lelkiismeretnek tekinthetjük-e, sokszor vitatott. Hiszen a lelkiismeret nemcsak nemet mond, de igent is, nemcsak tilt, de tanácsol és noszogat is. Ha nem egyéni példára hivatkozunk, hanem a struktúrára, akkor a lelkiismeretet, Nietzsche nyomán, valamiféle „szuverén individualitáshoz" rendelhetnénk leginkább. A saját filozófiai nyelvemen beszélve ezt úgy fejezném ki, hogy a moralitás kialakulása a lelkiismeret, azaz a belső erkölcsi tekintély megjelenésének előfeltétele. Moralitáson pedig a mindenkori adott szabályrendszerekhez és hitrendszerekhez való egyéni viszonyt értem, azt ugyanis, hogy az egyén

dönt, melyeket fogadja el, melyeket nem, melyeket feltételesen az érvényes szokások és normák közül, tehát afölött is az egyén dönt, hogy mikor valóban szégyenletes egy tett, és mikor „csak" a Mások Tekintete teszi azzá. A moralitás már tipikus volt a tragédiaírók korában, és jelen van a Biblia történeteiben is. Tehát már létezik szuverén individuum. Azaz, hogy megint Nietzschével szóljak, a jó lelkiismeret. A jó lelkiismeret megjelenése a rossz lelkiismeret és a lelkiismeret-furdalás előfeltétele. A lelkiismeret-furdalás úgy írható le, hogy amennyiben jelen van, akkor a morális és szuverén szelekció nemcsak kívülre, hanem belülre is vonatkozik. Ilyenkor nemcsak a világhoz való viszonyomban van distancia, hanem az önmagamhoz való viszonyomban is. A lelkiismeret belső hang, és a lelkiismeret-furdalás vagy a rossz lelkiismeret az embert magát elítélő belső hang. A hang lehet hangos és halk, kifejeződhet belső beszédben, vagy szavakba nem foglalható, nyelv előtti, tudat alatti gondolkodásban. A késő reneszánsz tragédiában a monológ formáját ölti. Amikor azt mondjuk, hogy a lelkiismeret-furdalás esetében a világhoz való distanciát önmagunkhoz, önmagunk tetteihez való distancia kíséri, akkor már feltételezzük a külső tekintély jelenlétét is. Ha nem lenne külső tekintély, akkor nem lenne mihez distanciát kialakítani. S akkor a lelkiismeret funkciója is semmivé válna.

Visszatérnék röviden Darwin, illetve Ruth Benedict szóhasználatára. Ha a szégyenkultúrákat a bűntudat kultúráival állítjuk szembe, akkor ezzel már feltételeztük, hogy a szégyenkultúrákra nem jellemző a bűntudat, azaz hogy a külső erkölcsi tekintély sosem interiorizált. Mint az empirikus megfigyelések igazolják, s a filozófia elbeszéli, ez nincsen így. A filozófiai elbeszélések közül hadd utaljak megint egyszer Nietzsche genealógiájára. Nietzsche a bűnt és bűntudatot az adóssággal asszociálja, s ez a német nyelvben egyszerű, minthogy mindkettő „Schuld." Ha az ember megszegi közössége szokásait, szabályait, akkor adósságot halmoz fel, s ezt vissza kell – bűnhődéssel, azaz a büntetés elviselésével

– fizetnie. Nietzsche egy szégyenkultúrát ír itt le. Az „adósság" érzés is, az ember adósnak érzi, tudja magát, a büntetést megérdemeltnek. Innen „vezeti le" azután Nietzsche az Isten képzetének megjelenését. Istennek mindannyian adósai vagyunk, s így mindnyájan bűnösnek érezzük magunkat előtte. De hivatkozhatnék akár Freud elbeszélésére is, amely ha tartalmilag nem is, de szerkezetileg erősen emlékeztet

Nietzsche genealógiájára. Eszerint volt egyszer, hol nem volt egy emberi ősbanda, melyben az apa volt az egyetlen tekintély. Az apát megölve a fiúk interiorizálták őt, kialakult a belső apa. Az interiorizált szégyenből, a bűntudatból alakul ki először az Istenkép, majd a belső erkölcsi tekintély, a Felettes Én, azaz a lelkiismeret és lelkiismeret-furdalás.

S valóban – ha más tanúnk nem lenne, mint az irodalom – a Mások Tekintete, azaz a közösség ítélete elkíséri az embert akkor is, amikor egyedül van. Az ember anticipálja az ítéletet, melyet helyesnek, igaznak ismer el, és szenved attól, amit tett, még akkor is, ha tette mindvégig homályban marad. Bűnös vágyát még önmagának sem meri bevallani. Nem okvetlenül csak azért hallgat, hogy ne árulja el magát, hanem mert maga előtt is szégyelli magát.

A zsidó-keresztény hagyományban nevelkedett Nietzsche és Freud persze hivatkozott Isten tekintetére, „Isten szemére". A monoteista hagyományban Isten fogalmához tartozik, hogy ő mindent lát, nemcsak a láthatót, hanem a láthatatlant is, mivel a lélekbe lát, a vágyakba, és ismeri az ember elméjén egy pillanatra átfutó gondolatokat is. Isten tekintete elől tehát nem lehet elbújni, mint azt már Ádám és Éva története is példázza. Nem lehet az ember bűntettét racionalizálni, s ezzel igazolni sem, ahogy ez többnyire szokásos. A farkas nem falhatja fel a bárányt azzal az ürüggyel, hogy az anyja a múlt esztendőben megrágalmazta. Nem lehet elköltözni, elbujdosni, föld alá süllyedni, hallgatni, álruhába öltözni. Így lesz „Isten szeme" a nagy egyenlősítő. Röviden, a szégyent elterelő taktikák Isten szeme előtt nem működnek. Persze, Isten nemcsak egy egyetemes, hanem egy speciális Tekintet is. Szégyellhetem magamat a szomszéd előtt, mert nem vagyok rendesen öltözködve, vagy mert nincsen pénzem, de Isten előtt mindezért nem fogom szégyellni magamat. Az Isten Szeme, mint az erkölcsi ítélet tekintélye, így nemcsak a Közösség Tekintetének kvintesszenciája, hanem egyben erkölcsileg szelektáló tekintet is.

Az erkölcsi megítélés külső tekintélye a közösség, a szokások, a hagyomány nyelvét beszéli. Az ítélkezés ennyiben racionális és egyben magától értetődő. Mivel a normák és a szabályok maguktól értetődőek, nem igényelnek igazolást. Puszta létük, elismertségük, elfogadásuk maga az igazolás. Ha az ember nem azt teszi, amit tenni szokás, akkor nem azt teszi, amit elvárnak tőle, s ezzel nemcsak etikailag nehezményezhetően cselekszik, de nem is üti meg az egyik vagy másik

mércét. Azért könnyű igazolni a szégyent, mert nemigen szükséges. Nem kell igazolni, hogy miért szégyelli magát az a fiatalember, akit csaláson kapnak rajta a vizsgán, vagy az asszony, akinek a férje durva hozzá mások jelenlétében, vagy akár a munkanélküli férfi, aki mindennap úgy tesz, mintha munkába menne, és csavarog egész nap, vagy aki megcsúnyul és a többi.

A szégyent nem kell racionalizálni sem. Inkább arra érzünk gyakran ingert, hogy ne fogadjuk el a „szégyellnivalók" magától értetődőségét, mindennapi racionalitását. Már csak azért is, mert a külső erkölcsi tekintély, mint a közösség Tekintete, ránk sem pusztán mint egyénekre, hanem mint magának a közösségnek megtestesítőjére néz. Ezért nemcsak a magam nevében szégyellem magam, hanem mindenki nevében, aki valamilyen módon hozzám tartozik, vagy ahhoz a valakihez vagy valamihez, amihez engem hozzátartozónak tekintenek. Szégyent hozhatok a családomra, a nememre, hazámra, osztálytársaimra, sportcsapatomra, vallásomra, „nevemre", tanítóimra. Mindez, mint mondtam, teljesen racionális a külső erkölcsi Tekintet szempontjából, de nem az a belső erkölcsi tekintély szempontjából. A belső hang sem szólal meg mások tettének ügyeiben. Hiszen ő a szuverén individuum hangja, aki csak saját tetteiért felelős. Szégyellhetem magam durva és alkoholista apámért, de lelkiismeret-furdalást nem érezhetek „helyette", mert a szuverén individuum sem nem helyettesíthető, sem nem helyettesíthet másokat.

Mindig tudjuk, ha a lelkiismeret hangja szólal meg bennünk, de nem mindig értjük meg pontosan, hogy mit is mond. De amennyiben igen, akkor meg is tudjuk fogalmazni, hogy mit mond, és miért mondja. Ilyenkor nem szoktunk egyszerűen maguktól értetődő normákra hivatkozni, hanem igazoljuk azok megszegését vagy azok értelmezését, de még érvényességük elfogadását is. Így tesz Júlia az erkélyjelenetben, így tesz Ibsen Nórája is a férjével való leszámolásban. Mind Júlia, mind Nóra szembeszegül a hagyománnyal, illetve konvencióval, és érvekkel igazolja a közönségnek, hogy miért cselekszik lelkiismerete hangjának parancsára vagy javaslatára. Júlia belső hangja a szerelem nyelvén beszélt, Nóra belső hangja a szabadság nyelvén. A lelkiismeret hangja megvonja az észszerűséget a Mások Tekintetétől, míg Mások Tekintete megvonhatja az észszerűséget a lelkiismeret hangjától. Ha a két erkölcsi tekintély követése együtt nem lehetséges, az egyiket a másik alá kell

rendelni, vagy választani kell a kettő között, vállalva ennek a választásnak a következményeit, így esetleges erkölcsileg is fölöttébb problematikus következményeit is, mint Shakespeare VI. Henrikjének vagy Ibsen Brandtjának esetében, akik csak lelkiismeretükre hallgattak, vagy Hebbel *Mária Magdolna* című drámája hőseinek esetében, akik a lelkiismeret hangját elnémítva csak Mások Tekintetére függesztették szemüket.

4. A PSZICHOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉS

Számos nyelven, mint ahogy a magyarban is, a „szégyenlős" szó a szégyenből ered, más nyelveken a „szemérmesség" vagy a nemi szervek megjelölésére is használatos „szemérem" szó és a szégyen tart nyelvi rokonságot, mint a német „Scham" esetében. Az érzés, hogy teljesen ki vagyunk szolgáltatva Mások Tekintetének, zavarba ejtő és kellemetlen is. Az állandóan jelenlévő fürkésző Tekintet előtt az ember meztelennek érzi magát. Nemcsak a testünket érezzük meztelennek, mint az asszonyok, akik néha úgy érzik, hogy a férfiak merő nézésükkel „levetkőztetik őket", de átlátszónak érezzük gondolatainkat, szándékainkat is. Transzparensek vagyunk, ki vagyunk szolgáltatva.

A gyerekek gyakran szégyenlősek, még kamasz lányok és fiúk is, bár nem annyira, mint egy félévszázaddal ezelőtt. Az ember akkor szégyenlős, mikor tart attól, hogy ki lesz téve mások vizsgálódó tekintetének, hogy tetőtől talpig fel fogják mérni és egyben értékelni is őket. A kiszolgáltatottság helyzetétől tartanak. Mi több, attól, hogy a kiszolgáltatottság megaláztatásba fog torkollni. Ahol a szégyenkultúra dominál, ott el is várják az ifjútól, hogy szégyenlős és szemérmes legyen, mivel a szemérmetesség és a szégyenlősség a Mások Tekintetének az elismerése. Gondoljunk csak a kamasz fiúkra Platon *Lysis*éből. Minthogy a szégyenaffektus a „társadalmasítás" egyik leghatásosabb eszköze, az ifjakat nevelési célból is kiteszik a megszégyenítésnek. A fiatalember zavarban van, mert nem tudja pontosan, hogy megfelel-e az elvárásoknak. Mivel a serdülő teste már nem gyermektest, s még nem felnőtt-test, a serdülők szégyellik és gyakran el is rejtik testüket, gyakran arcukat is a szégyen és zavarodottság jellemző mozdulataival. Hasonlóképpen az öregek, mert az ő testük már nem tipikus férfi- vagy női test. Ahol a meztelenség illetlen, sőt „bűnös", ott a tökéletes testű

felnőtt is igyekszik elkerülni a Tekintetet. Úgyszintén nemi aktus közben, mely a nem résztvevő szemében nemcsak illetlen, de erotikus hatásával együtt komikus is. Hasonlóképpen komikus a pisilés és a szarás. Arisztophanész komédiáiban ez a nyílt színen történik, és a kor közönségét hangos hahotára ingerli. De gondoljunk Arisztotelész komikum-elméletére, melyben a kor ítéletét és ízlését foglalta össze. A komédia szereplői „alacsonyrendűek", „kicsik". A nyílt színen történő ürítés így az „alacsonyság" manifesztációja, s már ennyiben is nevetséges. Mikor a közönség a színészen nevet, akkor kifejezi megvetését az iránt, akit játszik. Így működik a Mások Tekintete.

Zárójelben teszem hozzá, hogy a kamaszkorabeli szégyenlősség és zavarodottság az embert a későbbi években, néha egész életében elkísérheti. Ilyenkor az ember felnőttként is kamasz marad. Mivel ez – a kamaszkori elfogódottsággal szemben – nem „természetes", számos nyomot hagy az ember pszichéjében. Ezt gyakran az úgynevezett „kisebbrendűségi érzéssel" vagy frusztrációval asszociálják, holott nem okvetlenül az. A frusztrált ember nem okvetlenül szégyenlős és a szégyenlős ember nem okvetlenül szenved kisebbségi érzéstől. De e különböző pszichikai típusok gyakran hasonlóképpen reagálnak egy helyzetre vagy kihívásra, így „ego trippel" vagy agresszióval. Erre a kérdésre nemsokára még visszatérek.

De a szégyenlősség nem mindig specifikus. Nem is mindig bájos. Lehet első szégyenlősség, azaz egyszerű félelem, mi több, állandó félelem a kiszolgáltatottságtól. Az ember mássága miatt kiszolgáltatott. Azt hisszük, hogy az emberek mindenekelőtt arra törekszenek, hogy felkeltsék a figyelmet. De ezt többnyire igen nagy szelekcióval teszik. Felkelteni a figyelmet azzal, ami megfelel az elvárásoknak, de semmiképpen nem azzal, ami nem felel meg. Ha az ember más, mint a többi, vagy másnak képzeli, érzi magát, akár alacsonyabb rendűnek, akár különbnek, azt igyekszik elrejteni. A szégyenlősségnek ez a mélyebb fajtája szótlan, magába zárt, zárkózott és tüskés. Zárkózott, mert fél magáról beszélni, mert akkor kiderül, hogy valamit másként gondol vagy másként tesz vagy másként érez, mint más. S éppen mert szégyenlős, szégyentelen. Pukkaszt, szándékosan kelt feltűnést, provokál. „Hadd lám, uramisten, mire megyünk ketten." Dosztojevszkij ábrázolta nem is egyszer, hogy a szégyenlősség ugyanakkor szégyentelenség, s hogy a szégyentelenség agresszióba csap át, más

elleni agresszióba vagy magunk elleni agresszióba. Mint a *Feljegyzések az egérlyukból* hőse, akinek rövid története szinte csokorba gyűjti a szégyenre vagy a szégyen előérzetére való agresszív válasz patológiáját.

Tudvalevő, hogy az ember nemcsak a megrovástól szégyenkezik, hanem a dicsérettől is. Hiszen akkor dicsérik meg, ha különb a többinél. Az is eltér a normától, aki valamiben jobb, legyen az a jobb morál vagy zongorajáték. Nem a szülő előtt szégyenkezik, hanem az általános Mások Tekintete előtt. Ezért nem mer elmondani egy kitűnően megtanult verset az évzáró ünnepélyen, ezért szeretne a földbe süllyedni, amikor átvesz egy kitüntetést. A szégyenkezés öröm is és félelem is. Az elismerésnek szól az öröm, az irigységnek a félelem. A szégyen érzése e kettőt „foglalja össze". Ha valakit megdicsérnek, igyekszik gyorsan kisebbíteni magát, hogy visszacsússzon a jótékony átlagba. A kitüntetett elutasítja az elismerés mértékét, azt mondja, hogy mindent másnak köszönhet, elsősorban azoknak, akik kitüntetik. Így lehet Mások Tekintetét megszelídíteni, jóakaratra bírni.

Ehhez, bár csak ehhez, még a lelkiismeret vezette ember is csatlakozik. Nem azért, mert mindent a Mások Tekintetétől tesz függővé, hanem mert az nem elsődleges tekintély számára. A lelkiismeret vezette embernek nincs szüksége egotripre és nem szégyentelen, mivel nem szégyenlős. De abból nem következik, hogy semmi hajlama az agresszióra. Csak az nem a szégyenre való irracionális válasz, s nem is egy másik ember megalázásának szükséglete hizlalja, mert egészen más gyökerekből táplálkozik. Lehet ez fanatizmus, az igazságtevés szándéka, puszta érdek s az ehhez hasonlók.

5. A TÖRTÉNELMI MEGKÖZELÍTÉS

Tiszta szégyenkultúrák léteztek, de tiszta lelkiismeret-kultúrák legfeljebb filozófiai eszmeként. Már csak azért sem létezhetnek tiszta lelkiismeret-kultúrák, mert a két erkölcsi tekintély alá tartozó „terület" sem minőségében, sem kiterjedésében nem fedi egymást. A belső tekintély alá csak morális kérdések tartoznak, a morálisan közömbös, adiaphorikus tettek felett nem ítélkezik. A külső tekintély a morálisan közömbös esetekben is gyakran játssza az ítélőbíró szerepét, hiszen az elvárástól, a szokástól, megszokottól való eltérést is regisztrálja. Persze a szankciók eltérően szigorúak vagy nyomatékosak lehetnek. Senkinek

sincs lelkiismeret-furdalása azért, mert nem a helyzetnek megfelelően öltözködött, vagy mert kiütések virítanak az arcán, de mindkettő miatt szégyenkezhet. Fordítva, gondolataink és szándékaink miatt nem szégyenkezünk, kivéve ha legalább elképzeljük, hogy mások belénk látnak, de még a sivatagi magányban is ki vagyunk téve lelkiismeretünk elmarasztalásának. A legéberebb belső hang sem szünteti meg a szégyent. Nem ritka az összeütközés szégyen és lelkiismeret között sem. Lehet lelkiismeret-furdalásunk amiatt, hogy egy helyzetben szégyenkeztünk, holott a lelkiismeret törvényszéke előtt nem tettünk semmi rosszat, mi több, nemeset cselekedtünk. Így például a 19. század perdita történetei tele vannak efféle helyzetek ábrázolásával.

Michel Foucault a szexualitás történetéről írott sorozatában egy konkrét és központi etikai kérdés kapcsán elemzi a lelkiismeret-kultúra kialakulását és konszolidációját. Az „önmagam kultiválása", azaz az önnön személyiségemen végzett alkotói munka egyre inkább elmélyítette a lélek belső tereit. A késő római korban az önvizsgálat, majd a keresztény középkorban a gyónás gyakorlata a belső hang iránti figyelmezésre trenírozta az embert. Az önmegfigyelés, vallomás, az aszkézis készítette elő a felvilágosodás gyümölcsét, azt az embert, aki saját fejével gondolkozik, s nemkülönben a Nietzsche-féle „szabad szellemet". Foucault azt is dokumentálja, ahogy a lelkiismeret embere – bár továbbra is szégyenkezett – mást ismert el külső tekintélynek. Nem a természetes közösség előtt szégyenkezett, hanem az eszméi és életformája szerint választott, vagy inkább kiválasztott közösség tekintete előtt.

Nem ismétlem el Foucault történetét, de nem is helyettesítem egy másikkal. Mert minden történet két dologban hasonlít egymásra. Abban ugyanis, hogy a szégyen-szabályozás történetileg megelőzi a lelkiismeret-szabályozást, s hogy az utóbbi nem szünteti meg az előbbit. Az arányok azonban változnak. Nem „világtörténetileg", nem egy számos történetet átfogó lineáris folyamatban, hanem igen sok egymástól független kultúrában, esetleg hasonlóképpen. Az ingamozgás tipikusabb, mint az egyenes vonalú fejlődés.

Így például a felvilágosodás mérte a legnagyobb csapást a szégyenkultúrára azzal, hogy a hagyományos normákat nemcsak kérdőre vonta, hanem egymás után semmisnek kiáltotta ki. Ugyanakkor azonban, különösen a viktoriánus korszakban, a Norbert Elias által

briliáns kézzel elemzett úgynevezett civilizációs folyamatban, a hagyomány helyét a divatokon keresztül érvényesülő társadalmi konvenció foglalta el. Ezek az osztályhoz kötött konvenciók ugyanolyan erővel hatottak, mint a hagyományok, s ugyanannyira kötelezőnek is tűntek. Így tehát a saját ítéletemre való hagyatkozás, a hagyományok nemtörődöm elvetése és a mások ítéletétől való páni félelem könnyen párosult egymással. A hatvanas években David Riesman feltűnést keltett azzal, hogy szembeállította e belülről vezetett és a kívülről vezetett embert. Az utóbbi nemcsak szemét a mindig változó divatra függesztő konformista lehet, mint ezt a hatvanas években gondolták, hanem fundamentalista is. A konformizmus is újjáéleszti a szégyenkultúrát, de annak lapos, felületes formájában. Mivel nem követel sem meggyőződést, sem pedig hitet, utat engedhet a lelkiismeret hangjának. A fundamentalizmus azonban egy olyan hitrendszer, amely a bizonyosság igényével lép fel, s így erős szégyenkultúrát hoz létre, ahol a felvilágosodás hagyománya a semmibe foszlik. El is tudja hallgattatni azt a bizonyos belső hangot, mert nem ismeri a kételyt.

A modern kultúra pluralista. Mindig léteznek alternatív morális minták, különböző tekintetek. Mindig van egy világ „valahol", nem messze, ahol mások a szokások, mi több, más az erkölcs, az erkölcsi döntés és ítélet szerkezete is. Vannak Mások, akik másként Mások. Történeteinkben az „alkalmazott lelkiismeret" és a „kiegészítő lelkiismeret" megelőzte a lelkiismeret mint végső döntőbíró megjelenését. Ez az egymásután nem egyszeri, de ismétlődő. Most is ismétlődik vagy ismétlődhet. A fundamentalista politika egy fundamentum nélküli világ esetleges politikája. Nem csoda tehát, hogy képtelen elhallgattatni a lelkiismeret hangját. A Tekintet és a Hang osztozik a tekintély funkcióján. Így működik az erkölcsi hatalom megosztása.

Az érzelmek szerepe a műalkotások befogadásában

Az érzelmek, ahogy az érzések általában, gyanúsak voltak a metafizikai hagyomány szemében Platóntól egészen Kantig. Az érzelmek, mint minden állandó mozgásban lévő dolog, mulandók, véletlenszerűek, s ezért örök, halhatatlan és szükségszerű dolgokkal meghaladandók. A filozófiai vizsgálódás az érzelmeket a puszta véleménnyel rokonította. Ha csak egy futó pillantást is vetünk Arisztotelész hagyatékára, azonnal szemünkbe fog tűnni, hogy mennyire másképpen tárgyalja az érzelmeket a *Retorikában* egyfelől és etikáiban, továbbá metafizikájában másfelől. A metafizikai és etikai írásokban az érzelmek a puszta „anyag" szerepét játszották, a lényeges kérdés az volt, hogy hogyan lehet azokat erényekké formálni, míg az empirikusabb *Retorikában* az érzelmek mint érzelmek voltak érdekesek a vizsgálódás számára. Ugyanez mondható el – a kritikai rendszerrel szemben – Kant pragmatikus antropológiájáról.

Mindig volt azonban egy kivétel ebből a szabályból. Az a bizonyos jelenség, amelyet később a „művészet" fogalmával jelöltünk. Így például Arisztotelész poétikájában főhelyet biztosít az érzelmeknek a tragédiában és a tragédia befogadásában, ahogy Kant *Az ítélőképesség bírálatában* az a priori ítélőképességet rendeli az érzés – kedv, illetve kedvetlenség – fakultásához, s így azt egyenlő partnerként illeszti be a kritikai rendszerbe. Feltételezik, bár nem mindenkor fogalmazzák meg, hogy az a gyönyör, amely a szép látványakor, többek között a művészi szép látványakor, betölt, valamilyen csodás módon mentesül a puszta érzések elutasításától és elítélésétől. Míg az igazság megismerésében és a praktikus, továbbá pragmatikus cselekvés világában, azaz a tudás, jóság és még a hasznosság területén is, az érzések egy – legalábbis – igen problematikus szerepet játszanak, s alá kell vetni őket a szellem, az ész, az értelem kormányának, addig arról az esetről, amikor a szépség s így a művészi szép befogadásakor elfog a gyönyörűség, éppen az ellenkezőjét kell elmondanunk. A gyönyör, az érzelmek, amelyeket műalkotások váltanak ki bennünk, nemhogy nem akadályozzák, hanem éppen szorgalmazzák, elősegítik a partikularitás, a korlátoltság, a mulandóság,

a korlátozottság meghaladását, s a befogadót az Örök, a Változatlan, a Legmagasabb felé fordítják. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a szubtilis, magasrendű érzelmeket mind Arisztotelész, mind Kant csak a műalkotások befogadásához rendelte. A befogadó magatartása ugyanis kontemplatív, ő maga mozdulatlan, csupa szem vagy csupa fül, s így elszakad a pragmatikus választás és cselekvés világától. Csak a puszta recepció állapotában válthat ki egy érzéki benyomás magasrendű, szubtilis, spirituális érzelmeket.

Csak a 18. században kezdtek rendszeresen azon gondolkozni, hogy vajon milyen szerepet játszanak az érzelmek a művészi alkotásban magában. Ennek is van persze előtörténete, mint például Platón megjegyzései a poétikus megszállottságról vagy Ficino elemzése a költői megszállottság szent voltáról. Azonban a nem misztikus racionalizmus térhódítása marginalizálta ezeket az elképzeléseket. Azokban az évtizedekben, amikor a befogadást és alkotást szisztematikusan értelmezték, teret nyert az a gondolat, hogy van valami az ember pszichológiai-elmebeli képességei között, amely egyaránt döntő mind a művészi alkotásban, mind a befogadásban, ugyanis a fantázia, a képzelőerő képessége.

Előre bevallom, hogy a következőkben meg sem fogom kísérelni, hogy választ keressek az érzelmi élet és kreativitás kapcsolatának kérdésére. Már csak azért sem teszem, mert ez a kérdés még kísérletileg sem válaszolható meg a maga általánosságában egy filozófiai diskurzus keretei között, mivel az érzelmi input az alkotás folyamatában teljesen egyedi, nemcsak minden egyes művész esetében, hanem minden egyes mű esetében is. Nem dönthető el a maga általánosságában tehát, hogy vajon a hűvös distancia, a nagy szenvedély, a mély érzés vagy az őrület a legalkalmasabb pszichikai állapot a művészi kreativitás számára. Hol ez, hol amaz.

A mindennapi életben minden érzés, érzelem, indulat, érzelmi diszpozíció (mint szeretet, gyűlölet, féltékenység, irigység és hasonlók) az Én köré rendeződik, már amen – nyiben a mi énünket orientálja a mi világunkban. Ezek az érzések ítéletek s ugyanakkor útjelzések. Például, nem általában félek, hanem valamitől félek és értékelnem kell, hogy mi a félelmetes. Tehát a félelem – mint érzelem s nem mint puszta affektus – értékeli, megítéli a helyzetet s ezzel irányítja az Ént. Nem arról van szó, hogy a szimpla érzést egy értelmi ítélethez kapcsoljuk, mivel maga

az érzés, mint érzés, már tartalmazza a kognitív, értékelő és értelmező mozzanatot. A farkastól félni nem ugyanaz az érzés, mint becsületem elvesztésétől félni, s ez nem ugyanaz az érzés, mint a vizsgán való megbukástól félni. Ezért olyan nehéz, vagy inkább lehetetlen, pontosan leírni vagy meghatározni egy konkrét érzelmet. Arisztotelész már tisztában is volt ezzel a nehézséggel, s ezért csatolta minden érzelem elemzéséhez egynéhány úgynevezett paradigmatikus eset leírását.

Hadd foglaljam össze röviden. A mindennapi életben tapasztalt érzelmek egyszerű érzések komplex kombinációi úgy, hogy a szükséges tudást és hitet, a jóra, illetve rosszra vonatkozó értékelő ítéletet maga az érzelem tartalmazza. Minden efféle érzelem vagy érzelmi diszpozíció Én-központú, azaz vagy saját személyes Énünkre, vagy identitásunkat meghatározó kibővült Énünkre – azaz a Mi-re – vonatkozik. Azaz minden pragmatikus és praktikus érzelem, különösen minden efféle érzelmi diszpozíció, mint például szeretet vagy gyűlölet, Én-érdeket reprezentál, akár egoista, vagy altruista irányba orientáljon is. Az sem változtat ezen, hogy az érzelemben tartalmazott ítélet helyes-e vagy helytelen, jó vagy rossz (így például nagyokat tévedhetek szeretetemben), hiszen bármely ítélet lehet helyes vagy helytelen, jó vagy rossz. Én-vonatkozásuk következtében azonban a mindennapi érzelmek nem egyetemesek, nem általánosak. A partikularitás, a különbség, méghozzá a nem reflektált különbség jellemzi őket.

Mi történik vajon ezekkel az érzelmekkel, amikor egy 180 fokos fordulattal – kontemplatív módon – egy műalkotás felé fordulunk? Mi történik velünk, amikor a befogadói beállítódásba helyezkedünk? Elvonatkoztatunk a mindennapos szituációktól, szuszpendáljuk praktikus és pragmatikus érdekeinket és érdeklődéseinket, odaadjuk magunkat. A magunk odaadása egy erotikus gesztus. Míg a praktikus és pragmatikus élet erotikus vonzatai, az egy szenvedélyes szerelem kivételével, heterogének, megosztottak és elosztottak, most mindezeket egyetlen fókuszba, egyetlen tapasztalatba, egyetlen pontba sűrítjük össze. Erről a fordulatról mondta Lukács György, hogy az egész ember hirtelen az ember egészévé alakul. A koncentrációt, a tisztán gondolati folyamatokhoz hasonlóan, intenzív fokozódás kíséri. Miközben csupa fül vagy csupa szem vagyok, kiteszem magam lelkileg meztelenül, azaz feltétlenül – a provokációnak. Hagyom magamat a mű által provokálni – talán ez éppen az, amit a szépség megtapasztalásának nevezhetünk.

Mihelyt a szerelmesek kétoldalú viszonyba lépnek, az erotikus kontaktus is bipolárissá válik. S megfordítva, ha nem jön létre effajta bipolaritás, aligha beszélhetünk gyönyörről a szó szoros értelmében.

A gyönyör megtapasztalása egy mű provokációjának elfogadásában csak akkor teljes, ha a műalkotás is odaadja magát a befogadónak. A mű úgy viselkedik, mint egy személy, hiszen csak személyek viszonozhatják vagy nem viszonozhatják szerelmünket hasonlóval. Ha egy mű inkább megzavar vagy kellemetlen szájízt hagy bennünk, akkor nem jött létre a kölcsönösség, bár ajánlatunkkal újra próbálkozhatunk. Ugyanakkor a mű egészen másképpen viselkedik, mint egy személy. A műalkotás nem árthat nekünk, nem gyűlölhet bennünket, nem keresztezheti érdekünket, mivel nincsenek is saját érdekei, sosem fogja elrabolni kedvesünket vagy elárulni hazánkat. S éppen ezért tudjuk szuszpendálni praktikus és pragmatikus érzelmeinket, mindazokat a konkrét, személyhez kötött érzelmeinket, amelyek különben mindennapi életünk során orientálnak bennünket. Mit jelent a mindennapi érzelmek szuszpendálása? Annyit, hogy elhullatva a konkrét szituációhoz és gondolathoz-hithez tapadó különös tartalmakat, szétesnek az őket alkotó alapelemekre, azaz az egyszerű érzésekre. Ebben a folyamatban az érzések elvesztik én-központúságukat, s így szabadon lebegő érzelempotenciákká alakulnak. Ami megmarad ezekben a szabadon lebegő érzésekben – mivel emberi érzések –, az a nyitottság, a készség arra, hogy újfent konkrét érzelmekké vagy érzelmi diszpozíciókká alakuljanak, kombinálódjanak. Az érzelemformálódásra való készség ugyanakkor nemcsak annak a következménye, hogy emberi érzésekről van szó, hanem annak, hogy a mindennapi én-központú érzelmek felbomlása, a szabadon lebegő érzéspotenciák kialakulása a műalkotással való szembesülésekor jön létre. Azaz az én-központú emóciót egy másik emóció fosztja meg eredeti tartalmától. Ugyanis a szerelem. Egy műalkotás iránt hirtelen fellobbanó szerelem. Ez a szerelem nem a praktikus-pragmatikus Én, hanem a kontemplatív Én involválódása tárgyában. Ez a szerelem nem szolgál semmiféle érdeket. Az összes érzelmi diszpozíció közül egyedül a szeretet-szerelem őrződik meg itt, mivel minden más érzelmi diszpozíciót, mint pl. a gyűlöletet, a féltékenységet, az irigységet felfüggesztettünk, s ezek a semmibe foszlanak mindaddig, amíg az Én orientációja kontemplatív marad. Egyedül a szeretet-szerelem őrzi meg az érzelmi diszpozíció minőségét.

Nemcsak közvetlen, egyszeri és izolált érzelmi esemény, hanem megismétlődik számtalan érzelmi esemény alkalmával s megőrződik azok között is. Az érzések, mint tudjuk, ítéletek is. Minden érzelmi esemény, amelyet egy műalkotás vált ki, tehát ítélet, amely a befogadó és a mű kölcsönös szerelmében fejeződik ki. Ami itt történik, hasonló ahhoz, mint amihez a mindennapi életben szokva vagyunk. Tanúi vagyunk annak, ahogy a szabadon lebegő meghatározatlan érzéseket a helyzet és a gondolkodás, illetve gondolat, konkrét érzelmekké formálja. De ezek a konkrét helyzetek, érzelmek és ítéletek itt nem a mindennapi cselekvés, hanem a műalkotás körül kristályosítják ki az érzéseket.

Úgy hiszem, hogy az esztétikai ízlésítélet Kant által megfogalmazott egyik normáját, miszerint annak érdeknélkülinek kell lennie, is elfogadhatjuk és interpretálhatjuk az előbbi értelmezésben. A befogadásra való készenlétükben, a műalkotás iránti szerelemre való nyitottságban, a helyzettől való elszakadás helyzetében az érzelmek többé nem Én-re vonatkoztatottak, s ennyiben érdeknélküliek. A helyzettől való elszakadás helyzete valóban a nem-helyzet, mivel minden gondolatilag konstituált érzelem egyidejűleg fel van függesztve. Ami az érzelmi világból fennmarad, azok az egyszerű érzések fogalmak nélkül. Mint erről már szó esett, éppen ezek a szabadon lebegő, egyszerű, meghatározatlan, érdekre és fogalomra nem vonatkozó érzések alakulnak át újfajta, másfajta érzelmekké a műalkotással való sikeres találkozásban. Bár nem Én-re vonatkoztatottak ezek az érzelmek, mégis Én-táplálók. Ha nem lennének Én-táplálók, akkor nem éreznénk gyönyört. De ezek az Én-tápláló vagy Én-építő érzelmek lényegükben különböznek a mindennapi életben kikristályosodó érzelmektől, minthogy nem egocentrikusak. Mondani sem kell, hogy az altruizmus éppen olyan messze áll az Én-tápláló érzelmektől, mint az egoizmus. Az a gyönyör, amit a műalkotás iránti kölcsönös szerelemben érzünk, ugyanis nem morális jellegű.

Miután a befogadó a kontemplatív magatartásba helyezkedett, a szabadon lebegő érzésekből kikristályosodó új érzelmek maguk is különbözők és különböző módokon kristályosodhatnak ki, attól függően, hogy milyen jellegű az a műalkotás, amelyet kontemplálunk. Más hangszerelésben jelennek meg, ha egy regényt olvasunk, mint amikor zenét hallgatunk vagy egy festményt fogadunk be tekintetünkkel. Már csak ezért is, bár nem csak ezért, problematikusnak érzem, amikor

„műalkotásról" általában beszélünk. A különböző művészetek ugyanis erősen különböznek ebben a vonatkozásban is. Azonban, s ez az esszé tele van „azonbanokkal", mégis értelmes művészetről mint olyanról beszélni. Ugyanis az érzelmek eredendő elszakadása a mindennapi élet Énre vonatkozó érzelmektől, azok egyszerű érzésekké való lebomlása, majd a recepcióban érzelmekké történő újrarendeződése mindenfajta műalkotással való találkozásban megtörténik, legyen az egy dráma, egy vonósnégyes, egy szobor, egy épület, egy opera, egy vers. Ennek a folyamatnak egyetlen analógiája a vallásos kontempláció, illetve a misztikus élmény.

Tisztában vagyok a túláltalánosítás veszélyeivel, de nem tudom teljesen kikerülni abban, ami most következik, amikor röviden – túl röviden! – be fogom mutatni az érzések érzelmekké való újraformálódásának néhány sajátosságát az irodalom, a szépművészet és a zene esetében.

Minthogy az irodalom médiuma a nyelv, itt a gondolati-kognitív mozzanat a befogadás elengedhetetlen eleme. Ha valaki egy számunkra érthetetlen nyelven szaval egy verset, élvezhetjük ugyan a nyelv zenéjét, de ez semmiképpen sem lesz azonos a versnek mint versnek való befogadásával, mivel a szabadon lebegő érzések nem tudnak belekapaszkodni egy gondolati hálóba, amelynek segítségével újfajta érzelmekké rendeződhetnének. Egy dráma vagy novella esetében azonban még a puszta zeneiség sem befogadás, mivel a bonyodalomban létrejövő helyzetek megítélése is alapvető eleme az érzések érzelmekké való újrarendeződésének. Például, meg kell értenünk az indítékot, a helyzetet, s azt, hogy III. Richárd bérgyilkosokat bíz meg bátyja megölésével ahhoz, hogy kialakuljon bennünk az érzelmi turmix, amelyben Richárdra vonatkozó ítéletünket összefoglaljuk. Az érzelmek mozgások – angolban: emotions are motions –, s így módosulhatnak, változhatnak egy irodalmi mű befogadásában, ahogy ez a mindennapi életben is történik. A helyzetek és karakterek minden új interpretációja módosítja az általuk bennünk kiváltott érzelmek minőségét és intenzitását.

Ezt mindnyájan tudjuk, mivel mindnyájan tapasztaltuk.

Az irodalom esetében még valami más is befolyásolja az érzelmek jellegét és intenzitását, ugyanis egyes figurákkal, többnyire a főhősökkel való érzelmi azonosulásunk. Akár egy regényt olvasunk, akár a

nézőtérről figyeljük a hősök sorsának alakulását, többnyire az egyik vagy másik szereplővel azonosulva, annak a szereplőnek a szempontjából éljük át a történteket. Amikor ezek a hősök kellemes vagy kellemetlen helyzetet élnek meg, boldogok vagy boldogtalanok, úgy éljük át sorsukat, mintha a miénk lenne, akár hasonlóak vagyunk hozzájuk, akár nem, akár férfi vagy nő is az a bizonyos karakter. Amikor „drukkolunk" nekik, érzelmeinkkel értékelünk. De hadd ismételjem meg: az érzelmek ítélkezése nem morális ítélet, feltéve, ha a szerző nem egyenesen morális hatásra törekedett. A regényekben többnyire a központi szereplőkkel azonosulunk, mint pl. Tom Jones-szal, vagy Jane Austin Emmájával és Marianne-jával tévedéseikkel és bolondságaikkal együtt, de még akkor is, amikor nem különösen vonzó jellemek, mint Raszkolnyikov vagy Dmitrij Karamazov. Rettegünk értük. Rettegésünk reménnyel párosul. Reménykedünk egy megnyugtató – ha nem is mindig boldog – kimenetelben. Megnyugtató kimenetelen a hős, magunk és a világ számára, amelyben osztozunk.

Mivel megemlítettem a rettegést és a reményt, zárójelben meg kell említenem, hogy amikor Arisztotelész arról beszélt, hogy a félelem az egyik emóció, amelyet a tragédia a nézőben kivált, szintén a rettegésre gondolhatott, különben nem hangsúlyozhatta volna, hogy a tragédia által kiváltott félelem megtisztítja a lelket és megszabadítja azt a pragmatikus mindennapi életben átélt félelemtől. A másik érzelem, amelyre Arisztotelész hivatkozott, az együttérzés. Az együttérzés – nem a szánalom! – különben a legáltalánosabb érzelme a befogadásnak, mivel minden művészetben jelentkezik. A többiek – hogy csak néhányat említsek –: aggódás, undor, bánat, öröm, gyász, meglepetés, szórakozás, kétségbeesés. A szeretet-szerelem, mint érzelmi diszpozíció, megkettőződhet, s többnyire meg is kettőződik az irodalmi műfajokban. Az elsődleges szerelmi viszony magához a műhöz köt, míg a szeretetünk másodsorban kiterjed az egyes szereplőkre is. Mindnyájan szeretjük Rosalindát, s többnyire Emmát, Pierre Bezuhovot, Swannt, Tony Buddenbrookot és másokat.

Megemlítettem a pragmatikus élet néhány érzelmét, amely érzésekre oszlik a receptivitás állapotában, hogy újraalakuljon, bár másképpen, a recepció folyamatában. Vannak azonban olyan érzelmek is, amelyek eloszlanak a recepció állapotában, de sosem formálódnak újjá a recepció

folyamatában. Ezek az egyértelműen és kizárólagosan Én-központú érzelmek.

Megtapasztalhatjuk az örömöt és fájdalmat, az együttérzést és szánalmat, a gyászt, az aggódást, a vidámságot, a haragot, az undort egy regény olvasásakor, de nem érezhetünk féltékenységet, irigységet, de még gyűlöletet sem. Egyetlen olvasó sem féltékeny annak a hősnek a helyében, akivel azonosul. A befogadásban érzékileg sem vágyakozhatunk. Nem kívánjuk meg azt, akit hősünk megkíván, s többnyire Ressentiment és hiúság sem jelenhet meg a befogadás folyamatában, de nem is érezhetek szégyent hősöm helyében, s mint mondtam, nem gyűlölhetem még a gonoszt sem, mivel a cselekvő bosszúállás útja le van zárva előttem. Ebben az értelemben a befogadó tehetetlen, béna.

A művészek általában nem törekednek egyik vagy másik érzelmi befogadásra. Kivételek persze vannak, így például a morális nevelő célzatú vagy a politikai célzatú irodalom esetében. A klasszikus modernizmus korszakára inkább egy ezzel ellentétes célzat volt a jellemző. Egyes művészek arra törekedtek, hogy műveiket egyáltalán ne fogadják be érzelmileg, csakis intellektuálisan. Ennek tipikus példája Bertolt Brecht „elidegenítési effektusa". Az alkotó különböző eszközökkel törekedhet érzelemmentességre, mint például irodalmi anyagának keresztül-kasul ironikus kezelésével, az ábrázolás hideg tárgyszerűségével, demitologizálással. Ennek a programnak a sikeressége is igen korlátozott volt. Az ember elkerülheti a szentimentális hatást, de aligha az érzelmi hatást. Többek között léteznek erősen cerebrális érzelmek is. Ezek jelennek meg túlnyomóan a komikus, ironikus, szatirikus irodalom befogadásában, továbbá a meglepő, a titokzatos, a rejtélyes ábrázolásra válaszképpen. Amennyiben egy mű semmiféle érzelmet nem vált ki azokból, akik feléje fordulnak, akkor egyáltalán nem beszélhetünk befogadásról. Akkor úgy olvasunk egy szöveget, mint egy tudománytalan tudományos traktátust, vagy mint egy információs forrást.

A festmények befogadása másként alakult és alakul ma is, mint a hagyományos narratívákhoz való befogadói viszonyunk. Így például beleszerethetünk Vermeer *Levelet olvasó fiatal lány* című képébe anélkül, hogy bármit éreznénk a képen ábrázolt levelet olvasó lány iránt. Igaz, léteznek tipikus festményi fétistárgyak is, mint a *Milói Venus* vagy *Mona*

Lisa. Ez a szembetűnő különbség már maga is elég lenne, hogy „a" művészet fogalmát óvatos szkepszissel kezeljük. A szabadon lebegő érzések érzelmekké kristályosodása megtörténik akkor is, ha egy festménnyel szembesülünk. Minden egyes kép esetében, mi több, minden egyes találkozás esetében másképpen. De ez a „másképpen" nem függ össze a Rembrandt vagy Van Gogh vásznán ábrázolt egyes figurákhoz vagy tájakhoz való érzelmi viszonyunk megváltozásával. Ebből a szempontból Mondrian vagy Kiefer képeihez való befogadói közeledésünk cseppet sem különbözik Ingres portréihoz való közeledésünktől.

Előfordul azonban, hogy egy műalkotás befogadásának folyamatában a befogadás előtt kikristályosodott egyes érzelmek nem foszlanak fel egyszerű érzésekre, s így befolyásolják a mű befogadásakor érzett gyönyörünket vagy visszatetszésünket. Ez történik például, amikor egy vallásos ember lép be egy katedrálisba, és az épületbelső grandiózussága és eleganciája láttán elfogja az elragadtatott gyönyör. Ilyenkor lehetetlen a vallásos érzelmeket az esztétikai érzelmektől elválasztani. A gyakran félreértett „aura" szó éppen erre az elválaszthatatlanságra utal, s ezért olyan fontos útmutató a szépművészeti alkotások befogadásának esetében. Egy vallásos ember vallásos érzelmei az esztétikai befogadás során kiszélesedhetnek és elmélyülhetnek, mondjuk, amikor a bibliai történetek festői reprezentációival áll szemben. Hasonló találkozásokra az irodalomban csak ritkán kerül sor. Az ember a *Bibliá*t általában nem mint művészi befogadó közelíti meg, bár a *Bibliá*t is lehet többek között „irodalomnak" tekinteni. De a *Biblia* nem irodalomként kelt fel vallásos érzelmeket.

Ami kivétel az irodalomban, tipikus a képzőművészetben: maga a műalkotás kelthet fel vallásos érzelmeket a nem vallásos befogadóban is. Ez a vallásos érzület azonban sem nem pragmatikus, sem nem praktikus, minthogy beleolvad az esztétikai érzésbe, amely már feltételezi a tiszta kontemplatív magatartás állapotát, a szituációtól mentes szituációt. Ezért foghatja el a nem hívőt is a vallásos érzés az auratikus művekkel való kapcsolatteremtésben. Ez majdnem mindig így történik Jézus életének, s különösen kereszthalálának képi ábrázolása esetében. Hegelt dicséri, hogy a „Kunstreligion", művészetvallás kifejezéssel mindenekelőtt az istenek szobrainak görög ábrázoló művészetét illette. Bár nem osztom Hegel hisztorizmusát, s különösen nem a görög

plasztika, elsősorban az olümposzi istenek ábrázolásának saját kora szellemében történő kultuszát, mégis azt hiszem, hogy csak abban az esetben értelmes „művészetvallásról" beszélni, legalábbis a szó szoros értelmében, amikor szerelmünkkel valamiféle vizuális ábrázolás felé fordulunk. Walter Benjamin az „aurát" a modernség előtti művészeteknek tulajdonította, míg a modern művészetet posztauratikusnak nevezte. Nem kell ebben a merev szembeállításban követnem ahhoz, hogy elfogadjam a „szent" vizuális ábrázolását auratikusnak. De ez, szerintem, nemcsak a modernség előtti művészetre, hanem modern műalkotásokra is vonatkozhat, mivel – ebben igazat adok Heideggernek – a „szent" nem tematikafüggő, továbbá nem okvetlenül a referens hordozza.

Az előbbiekben utaltak feltételezik, hogy a helyzet és a gondolat reintegrálódhat a műalkotásba, bár ez nem előfeltétele a mű esztétikai élvezetének. Amikor mi tekintünk fel Krisztusra a keresztfán, nemcsak esztétikai és vallásos érzelmeink ötvöződhetnek, de a recepcióban részt vesz a szituáció és az „előtörténet" ismerete. Egy olyan befogadó, aki még sosem hallott a Bánat Emberéről, valószínűleg esztétikai gyönyörrel párosuló szomorúságot és gyászt érez, amikor a szituációt maga értelmezi. Az ő számára a *Pásztorok imádásá*nak reneszánsz ábrázolása éppen annyira lesz vagy nem lesz auratikus, mint egy Bonnard-enteriőr.

Ahol semmi „szentség" nincs jelen, ott nehezen beszélhetünk művészetvallásról. Az úgynevezett „téma" a képzőművészetekben többnyire meghatározatlan marad. A reprezentáció, mint illúzió, ugyanakkor nem reprezentáció. Lukács joggal beszélt meghatározatlan tárgyiasságról az ábrázolásban. Szemben a hagyományos irodalommal, az, ami vizuálisan megjelenik, azaz a látvány, nem kínál egyértelmű útmutatást a helyzet megítéléséhez vagy sajátos eszmék megfogalmazásához, holott az előbbiek az érzelmek rögződésének feltételei. Az érzéki közvetlen hatásáról beszélhetnénk. A szépművészetre vonatkozóan teljesen igaz a platóni gondolat, hogy szép az, amit szeretünk, és hogy a szépséget szeretjük. Mi több, a látvány szépsége minden érzéki szépségek legszebbike. Úgy hiszem, hogy visszaéltek a szép metafizikai eredetű fogalmával, amikor mindenfajta művészetre alkalmazták. Annyiban éltek vissza vele, hogy redundánssá tették, mivel mindig hiánytalanul helyettesíthető lett olyan fogalmakkal, mint „tökéletesség" vagy kijelentésekkel, mint „tartalom

és forma egysége" satöbbi. De a szépművészetekben, ahogy a kifejezés is jelzi, nem helyettesíthetem a szép és rút fogalmát, amikor emberi arcok és testek, állatok, növények, tájak, egyszóval az Élet ábrázolásáról van szó a maga érzékiségében, színekkel, vonalakkal és azok összejátszásában. Nem tekinthető túlzásnak akkor, ha azt mondjuk, hogy amikor az egyszerű érzések érzelemmé rendeződnek egy látvány iránti szerelem kontemplatív állapotában, ezek az érzelmek tisztán esztétikaiak lesznek, az auratikus műveknek egy vallási vagy egyéb készenléti állapotban való befogadásának kivételével. Ez nincs így az irodalomban, esetleg az áthatóan melodikus költeményeket leszámítva.

Persze az, amit itt „tisztán" esztétikai érzelemnek nevezek, korántsem „tiszta" a metafizikai hagyomány vagy akár Kant értelmében, mivel e hagyomány értelmében semmilyen érzéki benyomás vagy megismerés nem lehet „tiszta". De még abban az értelemben sem, hogy „egyszerű" vagy közvetlen, mert ezekkel a fogalmakkal – bár csak megközelítőleg – az itt felvázolt koncepció szerint is csak a pragmatikus-praktikus érzelmek szétesése után megmaradt érzéselemeket lehet leírni. De annyiban tiszták mégis ezek az esztétikai érzések, hogy egy meghatározatlan tárgyiasságra vonatkoznak, akár van referensük, akár nem. Egy ecsetvonás, egy szín, egy nyom is egy „szituáció". Rothko egy vászna nem kevésbé szituált látvány, mint Tenier egy csendélete.

Az irodalmi művek által kiváltott vagy legalábbis kiváltható számos érzelem vagy teljesen, vagy majdnem teljesen hiányzik a szépművészeti alkotásokkal való találkozásban. Ahogy már említettem, itt nem követünk senkit aggódó rokonszenvvel vagy ellenszenvvel. Nem is drukkolunk senki mellett vagy ellen, nem izgulunk, nem szorul össze a szívünk, nem csapunk át félelemből reménységbe. Igaz, a szépművészetek befogadásán belül is vannak különbségek. Az ember ritkán nevet egy épület láttán, hacsak nem csúf és elhibázott, míg jót tud nevetni egy karikatúrán vagy szatirikus ábrázoláson, igaz, nem annyira, mint egy szatirikus regényen vagy egy komédián.

Ahogy már szó esett róla, az esztétikai érzés, illetve érzelem, mint minden érzés, egyben ítélet is. Az ítélet az egész műre vonatkozik s nem a helyzetekre, amelyeket – esetleg – a mű ábrázol, megint a fel nem függesztett vallásos vagy ideologikus beállítódás eseteinek kivételével.

Azt mondtam, Lukács gondolatát alkalmazva, hogy a szépművészetekben a tárgyiasság meghatározatlan. Most hozzátenném,

hogy egy mélyebb értelemben mégsem egészen az. Így nem a szépség, mint olyan, jelenik meg a vásznon, a bronzban, a kőben, hanem egy életforma szépsége. A képben szunnyadó s egyúttal megjelenő életforma az, ami a befogadó érzelmi epicentrumába hatol. Így az érzelmi ítélet a befogadónak a műben megtestesülő életformájáról alkotott ítélete is. Az életforma, amely az érzelmi epicentrumot érinti, lehet egy elmúlt világ életformája, de lehet a jelen egyik életformája is.

Az elemi érzéseket, amelyeket saját korunk életformái váltanak ki, otthonosságnak, illetve kísérteties idegenségnek nevezhetnénk (heimlich–unheimlich, mondja a német), míg a régmúlt életformák által kiváltott érzés a nosztalgia. Így a műre adott közvetlen érzelmi válasz különböző lehet, méghozzá a befogadó hermeneutikai helyétől függően. Feltételezhetjük például, hogy az első németalföldi enteriőrök vagy a francia impresszionisták első vásznai a kortársak körében előbb a meglepetés, a zavar érzéseit váltotta ki – ez még nem befogadás. Ezeket aztán a befogadás készségének folyamán az otthonosság, a megelégedettség, az öröm, a mulatságosság érzései követtek. Ezek mind barátságos (heimlich) érzelmek. Ami azonban otthonos a saját generáció számára, az nem okvetlenül otthonos a késői befogadó szemében. Igaz, többnyire nem is kísértetiesen idegen. A kései befogadó közvetett érzését a nosztalgia szóval jelöltem meg. A moderneket például ellenállhatatlanul vonzza a békés táj, a paraszti életforma, mondjuk például Hobbema vásznain, vagy Corot erdei. Nem az otthonosságuk, hanem a másságuk vonz. Míg a képen meditálnak, szeretnének a képben lenni, arra vágynak, hogy ott éljenek, hogy megosszák a falusi élet csendes örömeit, hogy sétálhassanak azokban az erdőkben. Ez az érzés persze nincs így megfogalmazva, nem tudatos. A befogadót addig hatja át a nosztalgia érzése, amíg a képet nézi, vagy talán akkor is, amikor a képet emlékeiben felidézi. Mihelyt elfordul tőle, a nosztalgiaérzés eloszlik, befogadónk visszatér saját jelenébe, ahol esze ágában sincsen polgári városi életét egy unalmas és változatlan falusi élettel felváltani. A nosztalgia a kép által kiváltott érzés, fogalom nélkül és érdek nélkül, a kontempláció állapotában.

Hasonló mondható el a kísérteties idegenségről (unheimlich), bár nem egészen ugyanaz. Feltételezzük, hogy a pokol szörnyetegei, deformált kreatúrái Bosch festményében kísérteties borzalommal töltötték el a kortárs néző lelkét, míg a mi szemünkben inkább

furcsának és komikusnak festenek. Míg a kései utódnak a valaha otthonoshoz való érzelmi viszonya többnyire nosztalgikus, addig a kései utód a valaha kísértetiesen idegenen többnyire jót mulat.

Többnyire, de korántsem mindig. Mindez azonban csak a képzőművészetek esetében van így.

Míg a képzőművészetek esetében meg kellett jegyezni, hogy tárgyiasságuk meghatározatlan ugyan, de mégsem az, addig a zene esetében minden fenntartás nélkül beszélhetünk meghatározatlan tárgyiasságról. Igaz, ez is csak az úgynevezett „tiszta zene" esetében van így. Schubert, Schumann vagy Mahler dalai mások, csak a költői szövegben is üzenethordozók, ahogy a versekre komponált zene is – bár kevésbé – az. Az opera még kevésbé „tiszta" zene, mivel egyfajta „Gesamtkunst" volt már a kezdet kezdetétől fogva, egyfajta holisztikus vegyülete több művészetnek, még jóval az úgynevezett zenedráma kitalálása előtt. Manapság a zene és a zene interpretációja, továbbá a szöveg, a bonyodalom, a játék, a színészi munka, a színpadkép, a tánc, a mozgás, a rendezési elképzelés és megvalósítás, s persze a vezénylés – mindez együtt teszi az operát azzá, ami, azzá a művészet-csokorrá, amit a színpadon annyira szeretünk. Lemezen hallgatni egy operát, akár a legszebb hangokkal, vagy a színpadon látni, ahogy a szemünk előtt kialakul, nem ugyanolyan jellegű. Az előbbi „hallgatás", az utóbbi totális befogadás. A zene is lehet auratikus, mint például egy oratórium vagy egy rekviem. Az általuk kiváltott érzelmekben inherens a szituáció és az eszme, továbbá esetleg azok értelmezése is. Itt is szerepet játszik a szöveg. Akár rokonszenvezünk Händel Sámsonjával, akár nem, nem tudunk teljesen elvonatkoztatni Milton erőteljes szövegétől.

De hadd beszéljek röviden csak az úgynevezett „tiszta" zenéről, amit néha „abszolút zenének" is neveztek. Ez a zene a 18. századtól kezdve egészen napjainkig kitüntetett szerepet játszott a modern ember érzelmi kultúrájának kialakításában, egy nagy csoport rajongó szerelmest gyűjtve maga köré. Rousseau volt az, aki másokkal egyetértésben – dicsőítette a zenét mint az érzelmi kifejezés hordozóját és médiumát. Elmélete ma már nem meggyőző, és számos muzsikus lázadozott ellene. De ettől még nyitva marad a kérdés, hogy miért tekintették a zenét évszázadokon keresztül az érzelemkifejezés művészetének, hogy miért hitték, hogy a zene mindenekfelett affektusokat és érzelmeket vált ki, hogy a zene differenciálja

érzelemvilágunkat, hogy miért asszociálták a zenét következetesen az érzelmekkel, s hogy miért nem teszik ezt többé a mi időnkben? Igaznak tekinthető-e, meggyőző-e az a gondolat, hogy a zene – hallgatása, illetve befogadása során sokkal inkább, mint más művészetek – felszabadítja a tudattalan érzéseket s beszédre bírja az érzelmileg némát? A zene gyógyító hatalmába vetett hit, az a hit, hogy a zene a kőszívet megolvasztja, a beteget meggyógyítja, a gonoszat érzelgőssé változtatja, egyidős kultúránkkal, s talán magával a zenével is. A zene mítoszának sztárjai Orpheus, Dávid király, szent Cecília. Vagy, kérdezhetjük, igazuk van-e, vagy sem, azoknak, akik ezt a hagyományos összefüggést a feje tetejére állították? Igaz-e vagy hamis az, amit Thomas Mann állított, ugyanis, hogy a zene politikailag gyanús, vagy az, amit Adorno hirdetett, ugyanis, hogy amennyiben a zene efféle érzelmeket vált ki, akkor regresszív, nem „igazi", hanem velejéig hamis zenehallgatásról kell beszélnünk. Hogy a zene gyógyító hatalma, morális hatalma, nemcsak hazugság, hanem egyben veszélyes hazugság is?

Könnyű a befogadót elnáspángolni, de a zene érzelmi hatását nem lehet bottal kiverni az emberből. Platón volt az első, aki megpróbálta és nem nagy sikerrel. Igaz, a zene emocionális hatását jóra és rosszra egyaránt fel lehet használni, mivel az esztétikai befogadás, mint említettem, nem morális jellegű. A zene felerősíthet rossz ösztönöket, többek között gyilkos ösztönöket is, ahogy meg is zabolázhatja azokat és barátokká szelídíthet korábbi ellenségeket. Az a jelenség, amit Freud „érzelmi ambivalenciának" nevezett, kikerülhetetlen. A zenében is az, ahogy mindenütt az.

Merészelem mondani, hogy a jelenkori úgynevezett „komoly" zene éppen úgy kivált érzéseket, mint a hagyományos melódiák és harmóniák. Bizonyos, hogy a hagyományos – klasszikusnak és romantikusnak titulált – zene a legtöbb befogadó számára inkább otthonos, s a modernista vagy posztmodernista zenét elidegenítően riasztónak érzik. De persze ez az utóbbi hatás is érzelmi válasz az éppen hallott műre. De szeretnék tovább is menni ebben az irányban. Nem támaszkodom másra, mint saját érzelmi válaszaimra meg azokéra, akiket alkalmam volt erről kifaggatni. Arra a következtetésre jutottam, hogy az érzelmi válasz egy zeneműre, ha nem is az érzelmek konkrét minősége, szerkezetében azonos marad, hallgassunk bár Mozartot vagy Gubaidulinát, Telemannt vagy Boulezt, Monteverdit vagy

Sosztakovicsot. Öv alatti ütés lenne megemlítenem Martinovot vagy Glasst. Ellenem sorakoztathatnák föl persze az úgynevezett „kemény”, modern zeneszerzőket, mint Stockhausen vagy Cage. Lehet, hogy velük másként áll a dolog, lehet az is, hogy nem. De bármit is gondolunk ezekről a radikális zeneszerzőkről, még igaz maradhat, hogy Ligeti és Schönberg egyrészt, Händel vagy Strauss másrészt egyaránt provokál érzelmi választ. Hogy milyen lesz ez az érzelmi válasz, az persze a zenehallgatótól, a kulturális háttértől, a körülményektől és még más tényezőktől is függ.

Amikor befogadókról beszélek, nem zenetudósokra, zenekritikusokra, s legkevésbé magukra a zeneszerzőkre gondolok. Csak a szerelmesekre, a zene szerelmeseire. Mivel a zene a zenekedvelőnek egy teljesen meghatározatlan világot prezentál, a naiv befogadó nem kap szilárd támpontokat, eszméket vagy helyzeteket, amelyekre támaszkodhatna, amelyek vezethetnék, irányíthatnák érzéseinek érzelmekké való kikristályosodásában. Az egyszerű érzések, a pragmatikus és praktikus érzelmek e szabadon lebegő szilánkjai, keresnek egy kristályosodási pontot, de nem találnak, keringenek a pszichében, amely fantáziaképeket kezd termelni számukra, hogy segítséget nyújtson a kikristályosodáshoz. Efféle fantáziaképek, éber álmok, spontánul törnek elő, vagy legalábbis törhetnek elő, a befogadó tudattalanjából. A tudattalan vágyak, ahogy a tudattalan gondolkodás is, felerősíthetik a zenében lelt gyönyörünket, és megfordítva, az emocionális hatalmak újabb fantáziaképeket varázsolnak elő. Az effajta érzelmi ítélkezés azután a fogalmi megragadás kísérletéhez is vezethet, hiszen mondani akarunk valamit arról, amiben gyönyörködünk. S ekkor a fantáziaképek s az azokhoz tapadó érzések lesznek azon, hogy a meghatározatlan tárgyiasságnak valamiféle meghatározást adjanak. Mondjuk például, vitába szállnak azon a kérdésen, hogy vajon Beethoven *VII. szimfóniá*jának lassú, második tétele vajon tánctétel vagy pedig gyászinduló. Ez nem egy úgynevezett objektív, akár megközelítően megválaszolható dilemma, történetesen még akkor sem, ha a zeneszerző megnevezi a tételt, ami ebben az esetben nem történt meg. Az egyik befogadó gyászt és szomorúságot érez, a másik kitörő vígságot. Ha az ember meghatározott elvárásokkal fordul egy zenei tételhez vagy műhöz, akkor az többnyire meg is fog felelni emocionális elvárásainak. Aki Beethoven *VII. szimfóniá*ja második tételére a gyász érzésével reagált,

az gyászindulónak fogja nevezni, s legközelebb el is fogja várni, hogy gyászindulóként hasson rá. Hasonló érzéseket akar újra érezni, ha nem is lehet ugyanazt kétszer érezni. Ez akkor is így van, ha valaki azt mondja nekünk, hogy „szeretlek".

A zeneszerető szerelmesként hallgatja a zenét. Ebből a szempontból a zene befogadása nem különbözik a befogadástól általában. Mint minden szerelmi viszonyban, így a műalkotásokkal való szerelmi viszonyban is különbség van az első, második, harmadik és sokadik találkozás között. Az első találkozás igen intenzív lehet, de elvont marad. A második találkozás, azaz az első ismétlés, különösen ha erős vágy előzte meg, a szerelem konfirmálása. De nem minden ismétlés igazolja az első találkozás alkalmával érzetteket. Mint minden szerelemben, itt is lehetséges a csalódás. De az igaz szerető, ha ki ábrándul is egyik szerelméből, vágyni fog egy újabb találkozásra, és magas elvárással fog más művek felé fordulni. Ez áll minden hűséges befogadóra, de különösen a zene befogadóira. A zenehallgató mindig áhítozik az ismétlésre, a szeretett művekkel való ismételt találkozásra, sosem elégül ki. Az ismétlésre való áhítozás lesz tehát jellemző a művészi befogadás „előttjére" és „utánjára". Az áhítozás azonban, legalábbis a praktikus vagy pragmatikus életviszonyokban, nem egy egyszerű érzés, de nem is egy komplex érzelem, hanem egyfajta vágy. Hogy Kanttal fejezzem ki magamat: szemben az érzelmekkel, az áhítozás nem a tetszés–nem tetszés fakultásához, hanem a vágyódó képességhez tart. Azonban az áhítozás az „előttben" és „utánban" nem valaminek a birtoklására való vágy. Tárgytalan vágyódás ez, bár tárgya van. Tárgytalan vágyódás annyiban, amennyiben nem a valaminek az elérése, hanem a gyönyör állapota a cél, öncél. Aki egy művel való találkozás ismétlésére áhítozik, az a kontemplatív magatartásba helyezkedik.

Ez az egész gondolatmenet azon a feltevésen alapul, hogy a befogadásra való készség folyamán a pragmatikus-praktikus életre jellemző érzelmek egyszerű érzésekre bomlanak le, hogy a befogadás folyamatában újra emóciókká, de többé már nem Én-központú emóciókká rendeződjenek. Megemlítettem azt is, hogy ebben a folyamatban az érzésminőségek kifinomodhatnak és differenciálódhatnak. Ebből azt a következtetést is levonhatnánk, hogy amikor a befogadás élménye után a befogadó visszatér a pragmatikus-praktikus cselekvés szintjére, akkor érzelemvilága differenciáltabb és

kevésbé Én-központú lesz, mint e tapasztalat előtt. Arisztotelész erre utalt katarzis-elméletében, ahogy Schiller is számtalan esztétikai művében. Ez azonban – számos döntő empirikus tapasztalat után – egy filozófiai téveszmének bizonyult. Tudjuk például, hogy Hitler szerelmesen hallgatta Wagner és Beethoven zenéjét, s hogy Sztálin gyönyörködött a modernista költészetben, mi több, ifjúkorában gyakorolta is. Mondhatnánk persze azt is, hogy ezek a példák csak azt igazolják, hogy léteznek kivételek a szabály alól. De a probléma ennél mélyebb. Kant érzékelte ezt is, mint ahogy sok minden mást. A praktikus és pragmatikus életben főszerepet játszó érzelmek Én-központúak, az Én körül rendeződnek, s ennélfogva szorosan kapcsolódnak a morálhoz, mi több, számos érzelem egyben morális ítélet is. A műalkotások által kiváltott érzelmekre azonban mindez nem vonatkozik, mivel a helyzetnélküliség helyzetében minden egocentrikus érzelem dekonstruálódik. Ezek a lebontott érzelmek azonban nem semmisülnek meg, hanem csupán felfüggesztődnek a befogadás tartalmára. Mivel ezek felfüggesztődnek, a befogadó morálja és szokásvilága is felfüggesztődik. Semmi közünk nincs tehát azokhoz az érzelmekhez, amelyek egy műalkotás recepciója folyamán keletkeznek a szeretőben. Mindazok az érzelmek, amelyek a befogadásban fel lettek függesztve, visszatérnek, visszaformálódnak, mihelyt a korábbi befogadó a praktikus-pragmatikus magatartáshoz visszatér. Nincs természetesen kizárva, hogy valaki a befogadás élményének hatására megváltoztatja életét, de ez bármely élettapasztalat hatására megtörténhet. A műalkotás befogadásának nincs ebben kivételes pozíciója, ha összehasonlítjuk például a szerelemmel, a barátsággal, egy tanár jó tanácsával, egy misztikus élménnyel, egy illúzió elvesztésével, egy traumával vagy akár egy történelmi eseménnyel. Éppen mivel a művek befogadásakor átélt gyönyörnek nincs morális vonatkozása, s még az ember szokásvilága sem játszik benne szerepet, van valami jogosultsága annak, amit Thomas Mann a zenéről mondott.

Akik megfeddik a színekben, hangokban, történetekben, formákban való tiszta érzéki gyönyörködést, mint valami tisztátlant, vagy azok, akik zokon veszik, amikor szabad fantáziaképeket vagy nappali álmokat szövünk át a befogadásban alakuló érzelmeink melegével, azaz a régi metafizikusok és művészetek modern szakemberei, egy elvetélt vagy legalábbis elvetélésre ítélt eszmerendszerben gondolkoznak. Ettől még

nem baj, talán kívánatos is, hogy a műalkotásokhoz való szerelmi viszonyunkhoz két befogadás közben valamiféle distanciát kialakítsunk. Odaadjuk magunkat egy műnek, hogy ez a mű teljesen felszívja lelkünket, s már maga ez is egy kisebb csodával felér. De vigyázat! Senki sem olyan tökéletesen szubtilis, olyan szerelmes, annyira nyitott a nem egoista érzelmek számára, hogy a szépséget teljesen érdek nélkül befogadja. Senki sem mondhatja el magáról, hogy nyoma sincs benne a féltékenységnek, a hiúságnak, a ressentiment-nek, a büszkeségnek, a haragnak vagy bármely Én-központú érzelemnek azok közül, amelyek a befogadás folyamatában nyomtalanul eltűnnek a lélek felszínéről. Sohase azonosítsuk önmagunkat azzal az önmagunkkal, aki teljes odaadással zenét hallgat, egy verset olvas, egy képet kontemplál vagy a színpadra néz. Ebből a perspektívából tekintve még Brecht „elidegenítő" effektusáról is lehetne néhány megértő szavunk.

Európa mesterelbeszélései a szabadságról

Minden kultúrának, nemzetnek, vallásnak vannak mesterelbeszélései. Ezek azok a történetek, amelyeket mindig újra elmesélnek, amelyekhez mindig újra visszatérnek, amelyek a fantáziának mindig új tápot adnak, amelyeket folytonosan variálnak, amelyeknek mindig új és új korszerű értelmet adnak. Európa különböző népeinek és nemzeteinek vannak saját mesterelbeszéléseik, de létezik két mesterelbeszélés, amely egész Európában közös. Az egyik a *Biblia*, a másik a görög-római filozófia és történetírás kombinációja.

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a *Biblia* és a görög-római filozófia és történetírás az európai kultúra két gyökere. Nem hasonlíthatók olyan forráshoz, amely valahol fakad, azután megdagad, s végül egy közös tengerben egyesül. A mesterelbeszélés olyasféle inkább, mint egy alapelv, principium, arché. A hozzá való visszatérés, nem pedig a tőle való eredet az, ami mesterelbeszéléssé teszi. Ebben az értelemben mondható el, hogy a *Biblia* egyrészt, a görög-római filozófia és történetírás másrészt, az európai kultúra mesterelbeszélései. Számtalan ezeket a történeteket variáló vagy értelmező alaptörténeteink közül most csak a szabadságtörténetekről fogok beszélni.

A *Biblia* első szabadságtörténete a szabad akaratról szól. Ádám és Éva a jó és rossz tudásának fájáról szakított gyümölcsbe harap. Ettől kezdve az embernek módja van jó és rossz között választani. Semmi sem determinálja feltétlenül az egyik vagy a másik választás felé. Van, akinek nehéz, van, akinek könnyű a jót választani, az áldottnak könnyű, a nem áldottnak nehéz, de mindenki számára lehetséges. A választás emberi, a felelősség emberi. Másokért és önmagunkért viselt felelősség. Az első ember, aki választott jó és rossz között, Káin volt. Isten így szólt hozzá: „...miért borult el arcod: Hiszen ha helyesen cselekszel, felemelkedel, ha pedig nem helyesen cselekszel, az ajtónál hever a bűn, feléd vágyakozik, de te uralkodjál rajta” – Gen. IV. 7. – Káin nem uralkodott a bűnön, de a Teremtés Könyvének egy későbbi helyén, nagyon hasonló helyzetben,

Ézsau nem ölte meg a bátyját, hanem megölelte. A keresztény atyáktól Kantig és Kierkegaard-ig a filozófia nagyjai folyton visszatértek ehhez a történethez, Kant kétszer is. Sem az európai drámairodalom, sem pedig a regényirodalom nem gondolható el e nélkül a mesterelbeszélés nélkül. A kígyó – a bűnre csábító – alakja is mindig jelen van mind a reneszánsz utáni európai tragédiában, mind pedig a polgári regényben. Így csábítják bűnre Macbethet a boszorkányok és Lady Macbeth, Rastignacot és Rumeprét Vautrin, Raszkolnyikovot a felvilágosodás Napóleon-értelmezése. Így válik szintén szimbolikussá a tettért viselt felelősségének a másikra való áthárítása. Nem én tettem, hanem Éva, nem én voltam, hanem a kígyó – én csak „parancsot teljesítettem". Filozófusok azóta vitathatják a szabad akarat létét és mibenlétét, ahogy ezt a teológusok is megteszik, de akármilyen következtetésre jutnak, a vita sosem ér véget, és a szöveg mesterszöveg marad.

A *Biblia* második alaptörténete a felszabadulás, megszabadulás története, az Egyiptomból való kivonulás története. „Let my people go" („engedd szabadon népemet"), énekelték a felszabadulásra vágyó fekete rabszolgák Amerikában, magukat Izrael népével azonosítva. Nietzschének igaza volt a *Morál genealógiá*jában: e nélkül a történet nélkül nincs modern demokrácia, és a szocializmus gondolata sem születhetett volna meg. Ahelyett, hogy az istenektől származtatta volna magát, egy nép magát a rabszolgáktól származtatta. Igaz, bár erre Nietzsche nem utal, az emberek Isten előtt való egyenlőségének gondolatát – az egyenlőséggondolat első megjelenése ez – már a Teremtés Könyve is megfogalmazza abban a mondatban, hogy Isten az embert, mint férfit és mint nőt, saját képmására teremtette. De a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás a *Bibliá*nak az a helye, ahol a felszabadulás-történet a leghangsúlyosabbá válik. Isten, a törvényadó, nem úgy nyilatkoztatja ki, azaz ismerteti fel önmagát, mint a világ teremtője és Ura, hanem mint az Isten, aki kiszabadította népét az egyiptomi szolgaságból. Isten figyelmezteti a népet arra, hogy immár szabadok, mert csupán szabad embereknek lehet törvényt adni. Mivel szabadok, ezért be is tarthatják, ahogy meg is szeghetik. A népnek nem lehet más Istene, az Örökkévaló „előtt", így nem szabad földi isteneket szolgálnia. Minden istenült Fáraó vagy császár – egy Hitler vagy egy Sztálin – bálvány, az ember ne nekik, hanem az isteni törvénynek engedelmeskedjen. Ahogy majd a III. Richárddal megküzdő Henrik

magát az Úr katonájának fogja nevezni, s Shakespeare minden gyilkos királyának fejére fogják olvasni áldozatai, hogy a Királyok Királya, s annak törvénye felettük áll.

A *Biblia* harmadik szabadságtörténete Jézus története. Jézusé, az emberé és Krisztusé, a megváltóé. Összefüggő, de nem azonos történetek ezek.

A Názáreti Jézus személyében jelenik meg először a vallásszabadság gondolata. Ez az első szabadságjog, és még a modern világban is első maradt a sorban. Az emberi jogok katalógusa történetileg is a vallásszabadsággal kezdődik. Jézus, így szól a történet, maga interpretálta a zsidó vallást, olyan tanítványokat gyűjtött maga köré, akik az ő értelmezését osztották, s nem volt hajlandó saját radikális és szabad értelmezését az uralkodó értelmezések s az ezeket megtestesítő intézmények követelésére megváltoztatni. Mind a tömeg szeretetét, mind a templom főpapjainak gyűlöletét ezzel vívta ki. Mártírhalála úgy is értelmezhető, hogy a vallásszabadságért halt meg. Az eretnekmozgalmak – többek között – így is értelmezték, ahogy Sartre is így értelmezte abban a *Bariola* című színdarabjában, melyet a német hadifogolytáborban írt és hadifoglyokkal adatott elő.

Krisztus az emberiség megváltója. A bűntől váltja meg az emberiséget. A szabadságtörténet vonalán haladva ez többek között a szabad akarat gondolatának radikalizálását is jelenti. A szabad akarat eszméje azt sugallja, hogy terajtad múlik, hogy mit választasz, morális autonómiád van, a múltad nem határoz meg, választhatod a jót. A megváltás-történet mint szabadságtörténet ennél tovább megy. Azt sugallja, hogy ha a rosszat választottad is, ha bűnös vagy is, még ez sem határoz meg téged. Megszabadulhatsz bűnödtől, azaz megszabadulhatsz múltadtól, azaz mindenfajta determinációtól. Mint ahogy Pál apostol hamarosan értelmezni fogja, teljesen új emberré válhatsz. Saulus-Paulus, így kezdődik ennek a mesterelbeszélésnek első recepciója és demonstrálása, és ettől fogva az európai történetek mindig visszatérnek hozzá.

A görög-római vallás és mitológia nem tartozik Európa mestertörténetei közé. Néhanapján ugyan visszatértek hozzájuk, mint például a festészetben vagy a klasszicizmus korában, a görög és latin gimnáziumi oktatásban, de mindig ezoterikus tudás marad. Az európai kultúra mestertörténetei között mitológia nem szerepel. A monoteizmus

minden változata kizárja a mitológiát, a *Biblia* nem mitológia. Nálunk itt, az utolsó – minimum 1500 esztendő – Európájában, nem harcolnak egymással az istenek, nem szülnek és nem nemzenek, mi művészi gyűjteményekben tartjuk őket, nem az Olimposzon. Igaz, a 19. században ezen változtatni szándékoztak. Felreppent a hír, hogy Isten halott, és egy ideig eltartott, míg rájöttünk arra, hogy a zsidó-keresztény Isten nem kötődik pusztán egy bizonyos kultúrához, mint a politeista vallások istenei, s így nem is tűnik el kultúrájával együtt, mivel együtt tud élni minden kultúrával. Így hát a 19. és részben a 20. század furcsa törekvései helyi – úgynevezett vagy valóságos – ősi mitológiák feltupírozására és ha nem is európai, legalább nemzeti mesterelbeszélésekké változtatására, csődbe mentek. A németnek Wotan, a magyarnak a Táltos lehet mese- vagy operahős, talán furcsaság és bolondság, de semmiképpen sem isten. Hasonló sors várt Nietzsche, igaz, soha komolyan nem gondolt, Dionysos- és Zarathustra-kultuszára is.

De ha a görög-római mitológia nem is tartozik Európa mesterelbeszélései közé, a görög-római filozófia és történetírás több mesterelbeszélést hagyományozott ránk, s ezek között a szabadság három mesterelbeszélését is.

Az első ilyen mesterelbeszélés ősforrása Periklész beszéde Thukydidész alapján, s ha nem is pontosan az a konkrét beszéd, de annak szelleme, ahogy azt többek között Arisztotelész megfogalmazta: a város(állam) azonos polgárainak összegével. Ahogy a felszabadulás mestertörténete bibliai eredetű, úgy athéni eredetű a szabadság konstituálásának gondolata. Míg Izrael Istentől kapta a Törvényt, addig a szabad athéni polgárok maguk alkotják meg azokat a törvényeket, melyeknek engedelmeskednek. S maguk alkotják meg az alaptörvényt is, az alkotmányt. A szó – konstitució, alkotmány – már érzékelteti, hogy emberi alkotásról van szó. A mesterelbeszélés értelmezése szerint azok, akik közreműködtek az alkotmány megalkotásában, továbbá azok, akik a városállam alkotmányának védelmét élvezik, engedelmességgel tartoznak az alkotmánynak. Ezek a szabad polgárok. Ők a városállam, a többiek idegenek. Ezzel szemben, mint a bibliai mestertörténet sugallja, az isteni törvény ajándék, nem a szabad ember műve, bár a szabad ember Isten megszólítottja. Ugyanakkor ennek a Törvénynek minden ember egyenlően van alávetve s ezért egyenlő engedelmességgel is tartozik.

Ezeken az alaptörténeteken már szemléltethető az európai kultúra egyik folyamatos jellegzetessége, ugyanis az, hogy a különböző mestertörténetek között feszültséggócok jönnek létre, és hogy az egyik alaptörténet kijátszható lesz a másik ellen. De hát erről is szól az európai kultúra egyik története, az alaptörténetek egymás ellen való kijátszásáról, valamint arról a mindig ismétlődő, s néha sikeresnek is mondható kísérletről egy „ökumené" létrehozására, melyben a történetek üzenetei ugyan nem lesznek azonosak, de értelmező beszélgetésbe elegyednek egymással. Így a modern társadalom- és politikaelméleteket megalapozó társadalmiszerződés-modellek már mindkét hagyományra épültek, míg a francia forradalom hármas jelszava, szabadság, testvériség, egyenlőség, még ha csak ideiglenesen is, de össze is forrasztotta őket. Hogy ez az összeforrasztás ideiglenes volt, kitűnik többek között Tocqueville-nek az amerikai demokráciáról írott újító művéből. Ő is megjegyzi, mi több, az amerikai demokrácia példáján elemzi is a bibliai és a görög-római szabadságtörténetek együttélésének problémáit és konfliktusait.

Már említettem, hogy ugyancsak két – egy bibliai és egy görög-római – szabadságtörténethez nyúlnak vissza a társadalmiszerződés-elméletek, amelyek persze maguk is mini-elbeszélések. A Szövetség gondolata, a szövetségkötés, mint a törvénynek való elkötelezettség ígérete, továbbá az, hogy ez a kötelezettség kölcsönös, tehát hogy a szabadság korlátozása magából a szabadságból ered, bibliai eredetű, míg az eszme, hogy minden egyes ember mint egyes ember lép szerződéses kapcsolatba minden más egyes emberrel, többek között az athéni-római történet újraértelmezésének gyümölcse. A kapcsolat és a feszültség a történetek minden új megfogalmazásában más jellegű, de végigkísér mind a mai napig, így például az amerikai kommunitáriánusok és liberálisok heves teoretikus vitáiban.

A görög-római filozófia és történetírás hagyományozott ránk egy másik mesterelbeszélést is a szabadságról. Ez Szókratész története. Ezt a történetet is mindig újra elbeszélték, filozófusok, írók, továbbá mindazok, akiknek drága volt a gondolat és lelkiismeret szabadsága. Az európai elbeszélés, főleg a reneszánsz korban, gyakorta kapcsolta össze Jézus és Szókratész alakját. Ha kizárólag a szabadság-elbeszélés szemszögéből nézzük, akkor nem minden jogosultság nélkül. Hiszen ha a vallásszabadság az első is volt szabadságjogaink közül, ezt azonnal

követte a gondolkodás és lelkiismeret és szólás szabadsága. Szókratész esetében már nem arról van szó, hogy minden hitnek egyenlő joga és esélye legyen hívek toborzásához, hogy mindenkinek meglegyen a lehetősége arra, hogy úgy forduljon Istenhez, ahogy azt az ő hite diktálja. A lelkiismeret-, szólás- és gondolatszabadság nemcsak a hiteknek nyit utat, hanem a hitetlenségnek is, gondolkodni már nemcsak Istenről lehet szabadon, hanem az államról, a törvényekről, az intézményekről, a hagyományról is. Az európai mestertörténet Szókratésze a gondolat és lelkiismeret szabadságáért halt meg. Hogy mi volt a filozófiája, hogy melyik gondolat volt eredetileg az övé s melyeket adott Platón öreg tanítója szájába, az elsősorban a filozófusoknak fontos, de hogy lelkiismerete szavára hallgatott és dacolt mind a tömeggel, mind a tekintéllyel, az sokakban keltette fel a bámulat érzését, és követésre biztatott. Már Szókratésztől tudjuk és tanuljuk meg mindig újra, hogy – mint József Attila fogalmazta – „az én vezérem bensőmből vezérel", hogy akár egyedül is kiállhatok az igazságért, amikor a benső hangra hallgatok. Különben József Attila idézett sora megint csak szép példája annak, ahogy az európai hagyomány össze tudott szőni több, különböző forrásokból fakadó mesterelbeszélést. Az „én vezérem" utalás a Sinai-hegyi kinyilatkoztatásra, nevezetesen arra, hogy földi hatalom nem lehet isten, és nem lehetek arra kötelezve, hogy egy vezérnek engedelmeskedjem. A „bensőmből vezérel" viszont utalás Szókratész daimonionjára, a lelkiismeret hangjára, mivel a lelkiismeret hangja az én istenem hangja énbennem. Ennek a mesterelbeszélésnek a szellemében beszélt Kant, amikor azt mondta, hogy az erkölcsi törvény a bennem lakozó emberiség törvénye. De mindenekelőtt a zsarnoksággal való erkölcsi dacolás alap-elbeszélése ez. Amikor a második világháború idején Steinbeck egyik darabjában egy, a nácik által halálra ítélt ellenálló kivégzésére várva Szókratész védőbeszédét kezdi el citálni, tudjuk, hol állunk, és milyen hagyományt idézünk meg.

A görög-római filozófia és történetírás alaptörténetei a politikai intézményekről is szólnak.

Itt vannak mindjárt a városalapítási történetek, melyeket Machiavelli, a modern politikai filozófia és tudomány megteremtője, mesélt el újra, összefoglalva és elemezve. Az alapítási gesztus mindig szabad gesztus és szabadság-teremtő gesztus, „constitutio libertatis". Idővel, így folytatódik az európai mese, a szabadságok a megszokás

révén és a gazdagodás következtében elhalványulnak, majd veszendőbe mennek. De hát persze a *Bibliá*ban is így van ez, hiszen a pusztában vándorló szabad nép visszavágyik Egyiptom húsosfazekaihoz. Mennyi európai mini-történet megy vissza ezekhez a történetekhez! Így például a sokat elemzett feszültség boldogság és szabadság, továbbá gazdagság és szabadság között, egy történet, melyről még a modern kultúrkritikák is szólnak. Amikor a szabadságok elhalványulnak, így folytatódik a mese, szükség van a re-volutióra, vissza kell térni a kezdetekhez, meg kell újulni a szabadságban. Ez a történet jelent meg újfent a közelmúltban Hannah Arendt *On Revolution (A forradalomról)* című könyvében. Bár a re-volutio, a forradalom mint politikai fogalom a modern világban már nem az ősforráshoz, az ősi szabad intézményekhez való visszatérést jelenti, mégis őrzi a szabadság egyik mestertörténetének érzelmi és gondolati hagyományát.

Ilyen őselbeszélés a köztársaság születésének története Rómában. Ilyen a köztársasági eszme, s ezzel együtt a „res publica" gondolata. Itt beszélnek először arról, hogy, a „közös dolog", a res publica, a köztársaság mindenki közös ügye, tehát közügy. Itt születik meg a mese a reprezentációról, a képviseleti rendszerről, így a néptribunok intézményesítésének történetében. Itt születik meg a történet arról, hogy a legfőbb hatalom nem egy életre szól, hanem csak néhány – törvényben megszabott – esztendőre, hogy a legfőbb hatalmak képviselői valóban képviselők, hogy megválasztják vagy újraválasztják őket, vagy pedig mást választanak a helyükbe. Ezeket a történeteket írja felül mindenféle változatban Európa, a sienai városállamtól kezdve, az amerikai „szenátusig" vagy Napóleonig mint első konzulig.

A republikanizmus őstörténete a politikai pluralizmus őstörténete. De ugyanakkor a szabadság törékenységének és elvesztésének őstörténete is. Volt már szó röviden a szabadság törékenységének történeteiről, az Exodusról vagy a görög városállamokról beszélve. De sehol sem olyan erőteljes, olyan frappáns ez a történet, mint a Római Köztársaság bukásáról szóló elbeszélésben. Ez a kegyetlen polgárháborúk, a katonai diktatúrák, semmiből előbukkanó véreskezű zsarnokok, az abszolút uralkodók őstörténete is. Egészen Hitler és Sztálin felbukkanásáig Néró volt az európai elbeszélésekben a zsarnok gyilkos ősképe. Vele példálództak, őt idézték az elrettentő mesék. „Hitványabb Nérók még sehol sem éltek", írja még Ady a 20. század elején. (Azóta már éltek.)

Európa két mesterelbeszéléséről beszéltem. Ezek az elbeszélések azok, melyekhez mindig visszatér az európai gondolkodó és a mesehallgató, melyekben magunkra ismerünk, függetlenül attól, hogy magyarok vagyunk vagy dánok vagy angolok, keresztények vagy zsidók, protestánsok vagy katolikusok, gazdagok vagy szegények. Ezek a mester-történetek az európai kultúra „alapelvei". Addig van európai kultúra és ott van – mondjuk például Amerikában –, ahol ezeket a történeteket szövögetik tovább, mindig újraértelmezve, egyes passzusokat kitörölve, másokat hozzáfűzve, de úgy, hogy végül mindig rájuk ismerhessünk.

Európa mesterelbeszélései persze nem csak a szabadságról és annak törékenységéről szólnak. E számtalan történet közül csak megemlítem azt a kérdést, hogy miért van valami, miért nem inkább semmi, amelyre az egyetlen vagy több adott válasz mindkét mesterelbeszélésünk ontológiai középpontja. Vagy itt vannak az erkölcs alapkérdései, az egyik történetben egy kötelességetikában, a másik történetben egy erényetikában elbeszélve. Vagy itt vannak az idő, a temporalitás történetei, ahogy itt vannak a barátság alaptörténetei is (amelyekről Derrida egy gyönyörű könyvet írt), ahogy itt vannak a szerelem alaptörténetei is, a hité és bizalomé, az áldozaté és áldozatvállalásé, a tudásé és megismerés, és nem utolsósorban a sors, a végzet és a gondviselés narratívái.

Európa két mesterelbeszélése kimeríthetetlen, ahogy minden mesterelbeszélés az. Bizonyára ugyanilyen kimeríthetetlenek más kultúrák mesterelbeszélései, ahogy a beléjük szőtt mitológiák is az ezekben a kultúrákban élők számára. Számunkra, európaiak számára, mindezek a – nem európai – mesterelbeszélések érdeklődésünk, kíváncsiságunk tárgyai, feladatot állítanak tudásvágyunk elé, keressük azt, ami közös bennünk, de gyakran azért vonzódunk hozzájuk, mert mások, mint mi vagyunk.

Az európai ember már vagy kétezer éve nem a mítoszon „dolgozik", hanem a mesterelbeszéléseken. Ahogy számtalan más elbeszélésen is, mely egy-egy európai nép vagy vallás vagy mozgalom repertoárjához tartozik, érték önmagában és ugyanakkor saját ízeivel fűszerezi a közös mesterelbeszéléseket. Folytatása következik.

Művészetről vagy kultúráról beszélgetünk?

Mikor elkezdtem azon gondolkozni, hogyan közelítsem meg a konferencia tárgyát, először arra gondoltam, hogy a művészetről írott esszéimből fogok egy szóbeli előadást összeollózni. De minél tovább gondolkoztam a címen, annál inkább kedvet kaptam a provokációra. Kérem elnézéseteket, ha most provokálni fogok.

Ha a „művészet" fogalmát a „kultúra" fogalmával állítom szembe, akár történetileg-horizontálisan teszem ezt (valamitől valamiig), akár vertikálisan (fent és lent), menthetetlenül egy sánta ember képe rémlik fel előttem. Ezen a két lábon történetesen rendesen sem állni, sem járni nem lehet. A kultúra nevű láb ugyanis sokkal hosszabb, mint a művészet nevű láb. Mondhatnánk, hogy a művészet a kultúra egy aspektusa, odaszámítjuk, de nem meríti ki a kultúra fogalmát. Akárhogyan is értelmezzük a kultúrát és a művészetet, ez minden értelmezés szempontjából igaz. Márkus György például két, modern gondolkodók által javasolt kultúrafogalmat különböztet meg. Az egyik a kultúra antropológiai fogalma. E szerint egy törzs, csoport, osztály, vidék kultúrája az ott lakók által elfogadott, gyakorolt, normák, hitek, meggyőződések, viselkedési módok összessége, és ezekbe beletartoznak mondák, dalok, szobrok, tehát mindaz, amit művészetnek is lehet nevezni. A másik, szintén a modern világban kialakult kultúrafogalom a „kultúra" mint úgynevezett „magas" kultúrához számító alkotásmódok és alkotások. Ebben az esetben vertikális dimenzióban gondolkozunk. Van magaskultúra, ugyanakkor nincs alacsony, mert a kultúra fogalma szerint magas. Márkus rekonstrukciója szerint ebben a magasságban lakozik a művészet, tudomány és filozófia, tehát körülbelül mindaz – a vallás kivételével –, amit Hegel az abszolút szellem névvel illetett. Márkus szerint a kultúrára a fogalomnak ebben az értelmezésében egy hármasság jellemző: alkotó, alkotás, befogadás. Mindkét kultúrafogalom modern, a 18. század vége óta létezik. Ha egy percre feltételeznénk, hogy egy dolog fogalmának létezése magának a dolognak a létezése, azt is mondhatnánk, hogy a modernség előtt nem volt kultúra. Bizonyos határok között ezt mondja Hannah Arendt is. Ő a befogadó szempontjából válaszol a „mi a kultúra?" kérdésére. Akkor beszélhetünk

kultúráról, amikor az úgynevezett kulturált embert vagy társadalmi réteget megkülönböztetjük a kulturálatlantól. Attól, hogy valahol nagy művek születnek, még nem beszélhetünk kultúráról. A régi Athénben, Arendt szerint, nem volt kultúra, de a Cicero korabeli Rómában igen. Azok voltak kulturáltak, akik görögül tudtak beszélni, ismerték a görög filozófusokat és drámaírókat. Tehát a kultúra, azaz műveltség fogalmába beletartozik a Másikhoz való viszony, a saját világom életfelfogásának, alkotómódjának egy másikhoz való viszonyítása, többnyire relativizálása. Arendt elméletét az is alátámasztja (erre Márkus is tesz utalást), hogy a 18. századig Cicero volt az egyetlen, aki a kultúra fogalmát megközelítőleg úgy értelmezte, mint ahogy azt egyesek a 18. század óta teszik. Jogunk van persze ahhoz is, hogy visszaható hatállyal is értelmezzük, hiszen, amit Arendt mondott Cicero koráról, tökéletesen érvényes a reneszánsz idejére. Hogy a művészet univerzális fogalma éppen úgy modern, mint a kultúra fogalma, arra nem kell szót vesztegetni.

De talán nem árt egyet s mást mondani a „tömeg" fogalmáról sem, hiszen ez az előadás többek között a tömegkultúráról is szólna. Ez a fogalom (körülbelül hasonló értelemben, mint ma használatos) hamar követi a kultúra és művészet fogalmainak általánosabb elfogadását. Ugyanis a Francia Forradalom óta kezdünk „tömegről" beszélni, bár a fogalom tudományos és filozófiai értelmezése a 19. század végére esik az akkor kialakuló szociológiában és társadalompszichológiában. Különösen fontos volt akkoriban a tömegnek a néptől és osztálytól való megkülönböztetése mind politikai, mind pedig társadalomelméleti szempontból. Le Bon könyve vezette be a fogalmat a köztudatba. Hogy a 19. század végén került sor először szervezett – többnyire pártoktól szervezett – tömegtüntetésekre, tömegfelvonulásokra, bizonnyal hozzájárult ehhez a felfedezéshez. Ezek után hatalmasra dagadt a tömegek pszichológiáját elemző irodalom. Mindenki ismeri Ortega y Gasset könyvét a tömegek lázadásáról, vagy akár Karinthy *Krisztus vagy Barabbás* című karcolatát. Tömegek politikai céllal történő felhasználása, mozgatása, manipulálása nem a 20. században kezdődött, de ekkor, és különösen a totális társadalmakban érte el kulminálási pontját. A tömegmozgatásról mint művészetről is kellene itt néhány szót beszélni, hiszen koreográfiája van, ahogy minden balettnek, saját képzőművészete, zenei kompozíciói és a többi. Ha ennek az elemzésébe

fognánk, máris síkos talajra lépnénk. Hiszen az, hogy egy plakát tömegmozgatásra szolgál, egy dalt erre komponáltak, vagy hogy a felvonulásnak magának is van esztétikája, problematikussá teszi a tömegkultúrának a művészettel való szembeállítását. Igaz, csak a vertikális dimenzióban (magas, alacsony), de nem a horizontális, történelmi dimenzióban.

Talán nem egészen véletlenül csempésztem be az előbbi bekezdés vége felé az „esztétikai" kifejezést. Mind Lukácsnak, mind Heideggernek igen rossz véleménye volt arról, amit „esztétikainak", „esztétikai kultúrának" neveztek. Az „esztétikai érzékenység" akkor alakul ki, amikor nem születnek már nagy műalkotások, amikor az ízlés veszi át az alkotás és alkotó befogadás szerepét. Az esztétikai itt a dekadencia szinonimájaként szerepel. Lásd Nietzschét is.

De Lukács vagy Heidegger nem mondták volna, hogy „a művészettől az esztétikáig", mert ők még fenntartották a tömegízlésnek kijáró megvetés mellett a „nép" szakrális fogalmát. Megint csak egy modern fogalmat, mely hellyel-közzel párhuzamosan haladt a „tömeggel" – hellyel-közzel ellene fogalmazódott meg. De ha David Roberts kitűnő könyvét (*The Total Work of Art*) olvasom, inkább az összefonódásokat látom a nép szakrális eszméje és a tömegkoreográfia között, mondjuk, a Wagner-kultusz esetében. Tehát a művészet, a tömeg, a kultúra és az esztétika fogalmai körülbelül egy időben születnek. A „művészet" fogalma – azaz a művészet – egy bizonyos kultúrához tartozik. A modernhez, de melyik modernhez?

Nos, nem akarok egy esztétikai konferencián szociológiai kérdéseket firtatni, de ha egyelőre ezt teszem, nem az én hibám, hiszen a „tömegkultúra" nem esztétikai, hanem szociológiai kategória. Egyszerűbben fogalmazva, a modern társadalom mint osztálytársadalom alakult ki, de ha nem is egy időben – Amerikában korábban, Európában a 20. század során – tömegtársadalommá alakult. Ha most a történelmi sorrendet nézzük (ettől-eddig), akkor valóban elmondhatjuk, hogy az európai modern zene, képzőművészet és irodalom nagy alkotóperiódusai – bár egymással korántsem párhuzamosan – a reneszánsztól a „tömegtársadalom" koráig terjedtek. Nem azt értem ezen, hogy most ne jönnének létre remek műalkotások, hanem azt a közhellyé vált megfigyelést, hogy manapság az alkotónak nem kell mindig stílusban és világlátásban újat és újat létrehoznia.

Megint csak közhelyet ismétlek, amikor azt mondom, hogy mind az alkotó, mind az alkotás, mind a befogadó része annak a kultúrának, melynek körülményei között alkotott, illetve befogadott – akár szerette az alkotó azt a világot, melyben alkotott, a világot, melyet egy mű megtestesített, vagy a befogadó azt a világot, melyben befogadott, akár gyűlölte azt. Ez – ebből a szempontból – mindegy. Mindez körülbelül annyit jelent, hogy nem vagyok képes mondandómat a „művészettől a tömegkultúráig" megfogalmazni.

Lehet úgy fogalmaznom – és akkor már túlságosan szociológiai vizekre evezek –, hogy „művészet, azaz művész, a műalkotás és befogadó" hármassága ugyanúgy érvényes a modern világ kialakulásakor, ahogy az polgári osztálytársadalomban vagy a tömegtársadalomban. Mind a háromnak, együtt és külön nincs kizárólagos affinitása egy konkrét kultúrához – még akkor sem, ha történetesen a befogadó ugyanabban a korban él, mint az alkotó. Legjobbnak tartom azonban, ha külön-külön beszélek a művész, a mű és a befogadó szerepéről egyik vagy másik kultúrában.

A legkevésbé érdekesnek a művész kulturális beágyazódásának kérdését tartom. Egy művész lehet igen művelt és igen műveletlen is egy adott kor műveltségi normájának értelmében, lehet kifinomult vagy barbár. Ha egyik modern, igen kedvelt festőm, Francis Bacon festményeit nézem, nem jut eszembe az a részeges disznó, akit csak a fiúk meg a sör érdekelt. Hogy ez leírható-e egy festőnek a „tömegkultúrához" való hozzárendelésével, bonyolult kérdés, aminek megválaszolását a közönségre hagyom.

A legegyszerűbb a művészet-befogadással kezdeni. Az európai osztálytársadalmakban alakul ki egy művészetet befogadó réteg. Ennek a rétegnek kultúrájához tartozik, hogy jártas a művészetekben, múzeumokat, hangversenyeket látogat, és figyelemmel kíséri az irodalom alakulását. Többnyire nemcsak passzív, de aktív művészetkedvelő is. Dilettáns zongorista, festő, verselő. S ráadásul beszélget arról, amit látott, hallott, olvasott a hasonlóképpen művelt réteghez tartozókkal. Ebben persze nem merül ki kultúrája. Ahhoz az is hozzátartozik, ahogy öltözködik, amit eszik, iszik, amilyen vendéglőt vagy klubot látogat, ahogy lakását berendezi, és ha pénze van, képzőművészeti gyűjteményének kvalitása is. Mint Swann esetében. E réteg életében a műalkotások befogadása, gyűjtése hármas szerepet

játszik. A befektetés szerepét, a művelt társalgás tárgyának szerepét és a valláspótlék szerepét. E három szerepet együtt csak ez a réteg játszotta. Ekkor hiányzott a vertikális dimenzió. Valaki vagy művelt volt, vagy műveletlen, vagy értette, mi egy műalkotás, vagy beérte a giccsel és a ponyvával.

Ebben az időben halt meg Isten, hogy Nietzschével szóljak. A művelt réteg számára a művészet vallássá változott. Nemcsak annyiban, hogy szentként tisztelte a művet és a műalkotót, hanem annyiban is, hogy a transzcendenciával való kapcsolatot a művészet befogadásában kereste és találta meg – a transz élményét beleértve. Már a *Kilencedik szimfónia* utolsó tételéhez is fűződött transzélmény, de csak a Wagner-rajongásban vált általánossá. A ponyvairodalom vagy giccs élvező- és olvasótábora a transzcendenciaélményt egy ideig még mindig a templomban és a giccses szentképekben kereste.

A tömegtársadalom Európában az osztálytársadalom lassú (helyenként gyorsított) felbomlásával jött létre. Amerikában az előbbi sosem létezett, ott nem alakult ki kultúrburzsoázia, és a transzcendenciaélményt az emberek – már akiknek szükségük volt rá – különböző templomokban keresték. A transzba esés élményét manapság egyre inkább a celebek koncertjei szolgáltatják.

Hadd térjek tehát végre rá a konferencia tárgyára, a vertikális tengely elemzésére. A tömegtársadalomban csak tömegkultúra létezik. A művészet is a tömegkultúra részese. De ebből egyáltalán nem következik, hogy ma ne lenne művészet, vagy hogy a művészetet ne lehessen a nem-művészetektől megkülönböztetni. Igaz, egyazon kontinuum két végpontjáról van szó (a hasonlat nem jogerős!), de hát ez nem újdonság, hiszen voltak régen is nagy esztéták, akik például a regényt félművészetnek titulálták. Mindenesetre gyanús volt, hogy sokan olvastak, és különösen, hogy nők olvastak regényeket.

De ha már megkülönböztetésről van szó, és az úgynevezett átmeneteket figyelmen kívül hagyjuk, akkor abból indulnék ki, hogy a tömegtársadalom funkcionális, és nem stratifikációra alapozott társadalom. Azaz egy olyan világ, ahol a gyakorolt funkció, és nem a születés dönti el az embernek a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyét. A konferencia tárgyához kapcsolódva kétféle funkcióról beszélnék. Hipotetikusan a művészetet és a szórakoztatóipart állítanám nem annyira egymással szembe, mint egymás mellé, mivel különböző

funkciókat teljesítenek. Ami a befogadást illeti, egyik sem rétegspecifikus, hanem az egyéni választás, döntés, keresés, ízlés dönt. Nem volt olyan, a kultúrburzsoáziához tartozó műértő, akinek ne émelygett volna a gyomra egy giccs láttán, vagy kezébe vett volna egy ponyvaregényt. Ma azonban a legfinomabb művészi ízléssel megáldottak maguk keresik azt a művet, kiállítást, ami ízlésüknek megfelel, nekik semmiféle rétegnek nem kell ízlésükről számot adniuk, s cseppet sem fogják szégyenükként titokban tartani, ha detektívregényeket olvasnak, vagy megnéznek egy giccs-kiállítást, épp olyan kevéssé, mint amikor tréningruhában mennek az operába, vagy kezükbe veszik a vendéglőben a kacsacombot. A tömegtársadalomban a Norbert Elias által civilizációs folyamatnak leírt áramlás egyre inkább visszafelé kezd áramlani, különösen 1968 óta.

Megpróbálom előbbi hipotézisemet kissé részletezni. A művészetet a tömegtársadalomban a szórakoztatóiparral állítottam szembe. Ezzel nem azt akartam mondani, hogy az egyikük jó, remek, a másik rossz, silány. Van rossz művészet is, és a szórakoztatóiparnak is vannak ragyogó teljesítményei. Más a funkciójuk, azaz másért fordulnak hozzájuk azok, akik feléjük fordulnak. Kissé leegyszerűsítve a dolgot, a művészettől értelemadást várunk, ezért fordulunk hozzá, a szórakoztatóipartól szórakoztatást. Művésznek azt tekintjük, aki festményeivel, zeneműveivel, videóival, installációival, verseivel, regényeivel értelmet akar adni világának, saját magának, befogadóinak, aki – hogy egy elkopott szót felelevenítsek – az igazságot keresi, akármi legyen is az. A szórakoztatóipar legjobbjaitól azt várjuk el, hogy tets – szenek a közönségnek, amelynek tagjai azzal is kifejezik tetszésüket, hogy milliós számban veszik regényeiket vagy lemezeiket. A művész is vágyik a sikerre, ahogy a szórakoztatóipar celebje is. Csak mást ért sikeren. A szórakoztatóipar celebjeinek nem az az ambíciójuk, hogy Levine vezényelje dalaik előadását, vagy Nobel-díjat nyerjenek, ahogy Ligetinek sem az ambíciója, hogy stadionokban százezer rajongó előtt játssza műveit. Művészet és szórakoztatóipar jól megfér egymással a tömegtársadalomban.

S van valami, ami össze is köti őket, akkor az az emberek élete, életszemlélete, szokásrendszere, hitvilága – tehát széles értelmében vett kultúrája – abban a korban, amelyben mindnyájan így vagy úgy, de osztoznak. Szeretném ezt egy példával illusztrálni. Úgye emlékszünk

még arra, amikor először olvastuk a *Varázshegy*et, s odáig jutottunk, hogy Madame Chauchat visszakéri Hans Castorptól a ceruzáját? Fantáziáltunk arról, hogy mi történt azon az éjszakán, amikor a ceruza gazdát cserélt. Szerelem minden regényben volt bőven, de amit manapság szexnek neveznek, alig-alig jelent meg közvetlen formában a regényben, az operában, a festészetben. A művészet műve más nyelven is beszélt – mint a sláger egyrészt, a vicc másrészt. Az amour passion volt az adu ász, ami mindent vitt. A művészetben is, a giccsben is. Minden a romantikus szerelemről szólt, akár viszonzott volt, akár „halálos". Csak úgy törték össze a szíveket. Manapság alig van szexuális aktus nélküli regény. Az író oda is beleszövi, ahová nem való. Az amerikai köznyelvben a „romantikus viszony" jelentése szexuális viszony. A „fuck you, fuck it" nyelv teljes jogú szereplőként jelenik meg a szépirodalomban, ahogy nyugodtan kiállítják a múzeumokban a maszturbáló nőről készült rajzokat is. Cormac McCarthyról tudjuk, hogy minden regénye rövid párbeszédekre épül. Nos, van egy regénye, melyben majdnem minden második mondat „fuck it"-tal kezdődik vagy végződik. De, mondhatják, ez nem igazi művészet. Hadd utaljak akkor talán korunk legnagyobb magyar regényére, a *Párhuzamos történetek*re, ahol több mint száz oldalt vesz igénybe egy szeretkezés pontos leírása. (Amikor leírtam a szeretkezés szót, rájöttem, hogy mégiscsak egy korábbi generációhoz tartozom). A szerelem persze marad örök téma, még ha maga a megénekelt szerelem korántsem örök. De ha a szerelem örök is, mi történt a transzcendenciához való viszonnyal, mi történt a transszal?

Ha a művészetnek nincs is vége, a művészetvallásnak van. Vallásos művészet létezik ma is, de a nézőt nem fogja el az áhítat, amikor rátekint. Pontosabban szólva, nem elvárás, hogy elfogja az áhítat, holott esetenként megtörténhet. Minden rá van hagyva ugyanis a befogadóra. A vicc, a komikum, az irónia ezzel szemben reprezentatívabb szerepet játszik a mai művészetekben, mint valaha. Mit mond mindez rólunk, világunkról, mi ebben az „aletheia"?

Ami azonban a transzot illeti, az ma már csak a szórakoztatóiparban van jelen – de ez a transz nem a transzcendenciára vonatkozik. Hiszen a transzcendenciára való vonatkozás éppen olyan személyessé vált, mint a műalkotás kiválasztása és élvezete. A transz médiuma többnyire az énekes és zenekara (a rock, a pop és a rap esetében egyaránt), közege a

közönség, pontosabban szólva a tömeg. Az a tömeg, amelynek pszichológiáját még Le Bon írta le.

Ennek a tömegnek – legalábbis Európában és Amerikában – ma nem totalitárius politikusok, hanem szelíd énekesek a szakrális tárgyai, bálványai, médiumai. A transz sem nem vallási, sem nem politikai jellegű. Hazamegyünk örömmel, ha jó volt a koncert, és ott folytatjuk az életet, ahol abbahagytuk. Ugyanúgy, mint egy hangversenyhallgatás vagy múzeumlátogatás után. A szerencsétlen énekesek és énekesnők belehalnak a kábítószerbe, de mi nem leszünk elkábítva. A csábító nem gyilkosságra, hanem néhány lemez megvásárlására buzdít. Egyelőre megtartjuk a második parancsolatot: „Ne legyenek neked más isteneid én előttem!”.

Kedves konferencia, tudtok ennél jobbat?

Az akarat szabadságáról az önéletrajzi emlékezés fényében

„Az Úr szólt Káinhoz: »Miért vagy haragos, és miért horgasztod le a fejed? Ha helyesen teszel, miért nem emeled fel a fejed? De ha nem cselekszel helyesen, nem bűn van-e az ajtó előtt, mint leselkedő állat, amely hatalmába akar keríteni, s amelyen uralkodnod kell?«”

(Genesis 4:6-7)

Ez a szöveg a szabad választás (akarat) első megfogalmazása. Éva is választás előtt állt: beleharapjon-e a tudás fájának gyümölcsébe vagy sem. De ő tudatlanul választott, mivel hiányzott a jó és rossz közötti különbségtevés képessége. Csak a megengedett és meg-nem-engedett között tudott különbséget tenni. A megengedett és tiltott közötti választás pedig nem szabad választás, mert a megengedettet az ember a szankcióktól való félelemből választhatja, míg a tiltottat kíváncsiságból vagy a lázadás vágyából. Egyik választás sem alapul a jó és rossz különbségtevésének képességén, tudáson. Éva ártatlan gyermekként választott, és ahogy Kierkegaard mondja, az ártatlanság egyenlő a tudatlansággal. De Káin tudott különbséget tenni jó és rossz között. Ahogy Isten figyelmeztette: választhatta volna a jót, de a rossz kerítette hatalmába. Nem ragadta meg a lehetőséget a jó szabad választására, és ha a *Bibliát* olvassuk, feltehetjük, hogy Noé volt az első ember, akinek ez sikerült.

Számtalan évezredet átugorva, Kant filozófiájában hasonló gondolatra bukkanunk, ezúttal filozófiai érvekkel alátámasztva. A *Második kritikában* a szabad akaratról mint transzcendentális eszméről, nem pedig szabad választásról beszél. A szabad akarat, ahogy az akarat általában, minden összefüggésben transzcendentális fogalom (ha nem is okvetlenül eszme), minthogy „empirikusan” a referens nem létezik. Nincs elménkben egy képesség, amit akaratnak lehetne nevezni. Mi, emberek, persze akarunk valamit, ezt meg azt, célokat tűzünk ki, amelyeket elérni, megvalósítani „akarunk”, tehát nemcsak vágyunk arra, hogy elérjük, de megvalósítására minden rendelkezésünkre álló

lehetséges eszközt mozgósítunk. Mondhatjuk, hogy valakinek gyenge az akaratereje vagy erős az akaratereje. Az előbbi nem összpontosít célja megvalósítására, az utóbbi tűzön-vízen keresztülviszi azt.

A „szabad választás" empirikus fogalmának a szabad akarat transzcendentális fogalmával való helyettesítése nemcsak azért problematikus, mert csak egy metafizikai rendszeren belül értelmezhető, hanem azért is, mert a szabad akarat – legalábbis a Kant-féle filozófiai értelmezésben – egyenesen kizárja a választást, ahogy kizárja a jó és rossz tudását is. A szabad akarat ugyanis a transzcendentális szabadság kifejezése. Az embernek engedelmeskednie kell az erkölcsi törvénynek, a transzcendentális szabadság imperatívuszának. Ennyiben a koncepció visszatér a paradicsombéli állapothoz. Engedelmeskedni kell, ebben nincs választás. A jó az engedelmesség következménye, és nem a jó ismerete az erkölcsös választás tárgya.

A szabad akarat és szabad választás körüli diszkusszió évszázadokig folyt, és Kant ennek a diszkussziónak majdnem utolsó állomása. A fiatal Ágoston kiállt az akarat szabadsága mellett (anélkül, hogy azt megkülönböztette volna a szabad választástól), de később megtagadta azt. Luther, Ágoston kései tanítványa, a gúzsba kötött, szolgaságra kárhoztatott akaratról (választásról) beszél, míg Leibniz egy filozófiai bravúrral a két egymásnak ellentmondó álláspontot sikeresen összeegyeztette.

A látszólag megoldhatatlan probléma röviden abban áll, hogy miután mindennek van oka, az akaratnak és választásnak is kell, hogy oka legyen. Szabad aktus csak az „ex nihilo", azaz a semmiből kiinduló aktus lehet, így csak az, aki „önmagának oka" – tehát Isten –, alkothat bármit is ex nihilon (semmiből). A probléma gyökere az volt, hogy az okot mindig a causa efficienssel (ható-okkal) azonosították. A tézis, hogy mindennek van oka, tehát úgy értelmezhető, hogy mindennek van egy vagy több ható-oka.

Már Arisztotelész igazolta, hogy a ható -ok eredménye, azaz okozata mindig egy véletlen. Ennyiben, ha a választás vagy akarat determinál, akkor az eredmény, azaz az okozat mindig véletlen lesz. Kant tehát úgy oldja meg a problémát, hogy feltételez egy abszolút, parancsoló ható-okot, amely a gyakorlati ésszel azonos, s az szükségszerűen kötelez az engedelmességre. A transzcendentális szabadság imperatívuszának

engedelmeskedni szükségszerű, nem engedelmeskedni véletlenszerű. Tehát van egy olyan ok, amelynek okozata nem véletlen.

Kant filozófiailag elegáns megoldása feltételezi a világ s benne az ember metafizikai dualizmusát. Létezik egyrészt a „természet" világa, amelyre vonatkoznak az a piori kategóriák, és az úgynevezett nuomenális (tisztán eszmei, nem érzékelhető és meg nem ismerhető) világ. Minden ember két ember: a természet világába tartozó és a transzcendentális szabadságba tartozó. A metafizika utáni világban ez a filozófiai megoldás nem megnyugtató, alternatívákat kell keresni. De mielőtt az alternatívák keresésébe belefognék, még szeretnék néhány előzetes megjegyzést tenni.

Gondolkozni (cogitare) empirikus fogalom. Mi, emberek, állandóan gondolkozunk, még álmunkban is, amikor a tudattalan gondolkozik tudatunk helyett. A gondolkodás az elme számos aktivitását magában foglalja, mint beszéd, megértés, érzékelés, észlelés, intuíció, fantázia, emlékezés, ráismerés, felismerés, demonstrálás, érvelés, igazolás, tervezés, célkitűzés, eszközválasztás – vagy választás általában. Descartes híres mondása – „Gondolkozom, tehát vagyok" – kétségkívül igaz. Agyhalott emberek, akik mindezen említett képességeket elvesztették, nem emberi életet élnek, ahogy az angol mondja, „növények" (vegetables).

A filozófusok az emberi elme minden képességét megsokszorozzák, különösen a racionális képességeket osztják fel úgy, hogy mindegyiknek más-más funkciót tulajdonítanak. Hogy csak a görögöket említsem, ilyenek a logosz, noúsz, szofia, phronesis, gnosis, és említhetek néhány latin variációt is, mint ratio, intellectus, arbitrium, intuitio stb.

Mi, emberek, választunk. Számtalan emlősállat válogat, a háziállatok bizonyosan válogatnak. Az a kérdés, hogy miben különbözik az emberi választás a válogatástól, nem tartozik ennek az esszének a keretei közé. Az esszé címe már jelzi, hogy csak emberi választásról lesz szó. A preferenciák és választások közti különbségre azonban röviden mégis ki kell térnem. A különbség időbeli. Ma például A-t, holnap B -t preferálom, részesítem előnyben. Az egyik nem zárja ki a másikat. Ma inkább sétálok, mint úszok, holnap inkább úszok, mint sétálok. Ma villamossal megyek, holnap inkább autóbusszal. Preferenciák esetében néha lehet puszta causa efficiensről (ható-okról) beszélni. A kisbaba előnyben részesít egy ételt, mert finom illata van, vagy mert már evett ilyet. Az

előnyben részesítés néha valóban teljesen véletlenszerű. Ha azonban egy preferencia többször ismétlődik, állandósul, akkor a pragmatikus emlékezetünk van munkában. Mindig busszal utazom, mert megszoktam, mert nem kell gondolkoznom azon, hogy ez vagy az, nem kell döntenem, választanom.

Az ismétlés (pragmatikus emlékezet) vezette cselekedetek, preferenciák esetében nem tudunk különbséget tenni ható-ok és cél-ok között. (Célom az, hogy valahová elérjek, de hát azt villamossal és még gyalog is megtehetem.) Minden preferencia, még a legprimitívebb is, feltételezi az emlékezetet. (Mondjuk, emlékeznem kell, hogy hol a buszmegálló, mikor kell elindulnom, hogy pontosan célomhoz érjek stb.). Bár választásaink számszerű többsége preferencia, ezt nem tartjuk szem előtt, amikor a választás jelentőségéről beszélünk. Ezt akkor tesszük, mikor a választással kapcsolatban felvetődik az autonómia vagy heteronómia kérdése. Általában nem érdekel bennünket, hogy egy leányka milyen ruhában akar megjelenni egy partin, de megkérdezhetjük magunkat, hogy preferenciájában mi „motiválta": hiúság, tetszeni akarás vagy személyes ízlése. Az efféle előzetes ítéleteken nem szoktunk sokat gondolkozni, többnyire intuícióinkra mint útjelzőnkre bízzuk magunkat.

A választás célja a jövőben van. Még ha fel is tesszük, hogy a jó, helyes, megfelelő célt tűztük ki magunk elé, akkor sem lehetünk teljesen biztosak abban, hogy az eszközök, amelyeket szintúgy választottunk, elégségesek és megfelelőek-e a cél elérésére. Kettős rizikót vállalunk tehát. Minden választás rizikója a cél kiválasztásában és a célhoz vezető út megválasztásában rejlik. Minél jelentősebb a cél, annál nagyobb a rizikó. Minden cél választása esetében vannak olyan körülmények, amelyek függetlenek a mi választásunktól. Hozzá kell tennem, hogy ha választásról beszélek, feltételezem, hogy megvan a választóban a döntés képessége, a rizikó vállalásának képessége, hogy nem olyan, mint Buridán szamara.

A jelentős választás elemzését általában a keresztút(ak) modelljén szokták elkezdeni. A modell feltételezi, hogy egy ember áll két vagy több út keresztútján, s közülük az egyiken kell elindulnia ahhoz, hogy célhoz érjen. Nincsenek útjelek, sem útjelző táblák, az embernek nincs térképe sem, iránytűje sem, információja sem. De nem állhat sokáig az

útkereszteződésben, ha más okból nem is, minthogy nincs elegendő vize és ennivalója sem.

Mit tesz az ember a keresztúton? Az egyik racionálisan kezd gondolkozni, és például úgy dönt, hogy bizonyára az a bizonyos út vezet a célhoz, amely a legjobb állapotban van. A másik intuíciójára hallgat, arra a bizonyos ösztönszerű „igenre" vagy „nemre", amely a tudattalanjából vezeti. A harmadik feldob egy érmét, fej vagy írás, bízzuk a döntést a sorsra. Végső soron azonban mind a három ember a sorsra bízza magát. A véletlenre. De vajon az is véletlenszerű-e, hogy a három választási opció közül melyiket választja? Véletlen-e, hogy valaki racionális döntést akar hozni, az intuíciójára hallgat vagy a sorsra bízza magát?

Bébik nem állnak keresztúton. Mindenkinek, aki ezen az allegorikus keresztúton áll, megvan a saját története. Vannak már emlékei. Visszaemlékszik korábbi választásaira, azok sikerére, illetve sikertelenségére. Visszaemlékezik történetekre, főleg azokra, amelyekben választásokról volt szó. Bizonyos határig van önismerete is. (Jók szoktak lenni az intuícióim, rájuk bízhatom-e magamat?) Hogy az önismeret jó-e, az nem döntő ebben a kérdésben.

A keresztúton álló ember emlékhordozó. Önéletrajzi emlékei alkotják szubjektív identitását, azt, aki. Felidézheti mindazt, amit a keresztutakról életében hallott, a történeteket, melyeket mások választásairól neki elbeszéltek, és amit az elbeszéltekkel kapcsolatban elgondolt és érzett. Ezen a metaforikus keresztúton tehát a választás nem lehet teljesen véletlen, mivel a választás szubjektuma, aki választ, egy már kialakult jellem. Akkor sem bízza magát teljesen a véletlenre, ha a sorsra bízza magát. Aki a feldobott érme döntését fogadja el, az már a keresztútra érkezés előtt is olyan ember, aki szerette döntéseit a sorsra bízni.

Mivel minden döntésben szerepet játszik a szubjektív identitás, az emlékek, a karakter, így minden döntő, jelentős választás – fogalma szerint – viszonylagosan autonóm, tehát szerepet játszik benne a személyiség önmeghatározása. De a választás sosem lehet teljesen autonóm. S vajon miért nem?

Mindaz, amit a választás körülményeinek csupán részleges ismeretéről a korábbiakban mondtam, eldöntheti, hogy a cél megvalósulhat-e avagy nem. De maga az, hogy egy kitűzött cél nem

valósul meg, még nem döntő a választó autonómiájának kérdésében. Tudjuk a latin közmondásból, hogy Cato a veszteseket szereti. De a vesztes lehet autonóm személyiség, éppen úgy, ha nem inkább, mint a győztes.

Önéletrajzi emlékezetünk számtalan jelentős választásunkat magába foglaló szubjektív identitásunk, így életünk folyamán egyre inkább döntő minden következő keresztutunkon. Önéletrajzi emlékeink ugyanakkor kezdettől fogva hordozzák annak a világnak a pecsétjét, amelybe beleszülettünk. Világunk kulturális emlékezete beépül egyéni emlékezetünkbe, elválaszthatatlan attól. Azon a bizonyos keresztúton nem állunk egyedül saját jellemünkkel és személyes döntéseinkkel, hanem tudatunkban, lelkünkben hordozzuk közösségünk egész ránk hagyott legendáriumát, meséit, történeteit.

Nos, ha magára hagyjuk azt a bizonyos allegorikus keresztutat, s egy pillantást vetünk néhány reális élethelyzetre, még világosabban áll előttünk az említett összefüggés. Mondjuk, nem két út között választunk, hanem aközött, hogy hazánkban maradjunk-e vagy emigráljunk. Hogy ehhez vagy ahhoz a fiatalemberhez menjünk-e férjhez, hogy ezt vagy amazt a szakmát válasszuk. Ezek életfontosságú döntések lehetnek, bár önmagukban nem a jó és rossz közötti választás értelmében. Utóvégre morálisan védhető lehet az is, hogy itthon maradok, vagy ha emigrálok, és az, hogy ezt vagy amazt a fiút választom páromnak, többnyire morálisan teljesen közömbös.

A *Mezzo* nevű televíziós zenecsatornán állandóan felteszik különböző művészeknek a kérdést, hogy ki volt legnagyobb hatással rájuk, ki indította el őket azon az úton (íme, megint egy út!), amely egész életüket meghatározta. Egyesek azonnal, gondolkozás nélkül válaszolnak, mások sokáig hezitálnak a válasszal, túl sokan hatottak rájuk, de mind önéletrajzi emlékezetünkben keresik és találják meg azt a vízválasztót, ahonnan már nincs visszaút. De még ez a viszonylagos autonómia sem a jó és rossz közötti választás autonómiája.

Ha akarjuk, viszonylagosan szabad választásról beszélhetünk mindezekben a véletlenszerűen felsorolt esetekben – mivel nem az indítóok döntött a cél felett, és felelősséggel is tartozunk döntésekért, mindenekelőtt saját magunknak –, de nem a hagyományos, filozófiai értelemben vett szabad akaratról. Nem a jó és rossz közötti szabad választás lehetőségéről vagy lehetetlenségéről. De libero arbitrio – erre

kerestük Káin és Ábel történetétől kezdve a választ. S bár feltételezhetjük, hogy a jó és rossz közötti választásban az önéletrajzi emlékezés éppen olyan jelentős szerepet játszik, mint minden más választásban, nem helyettesíthetjük az egyiket a másikkal.

Hadd térjek vissza röviden Kantra. Ő is beszélt a megengedett és meg nem engedett közötti választásról, ezt a választást az úgynevezett „külső szabadsághoz" rendelve. Az állam törvényeit megszegni tilos, de minden egyéb megengedett. A köztársaság törvényeinek olyanoknak kell lenniük, hogy megengedjék a honpolgárnak a kategorikus imperatívusznak való engedelmességet, tehát a moralitást. A legalitás esetében, illetve szintjén lehet megengedett és tiltott között választani – és ez a feltételes jó és rossz közötti választás. De a moralitás esetében – ismétlem – nincs választás, mert a morális törvény (szemben még a legjobb köztársaság törvényeivel is) általános és örök, időtlen, és ezért szükségszerű és kötelező érvényű. Morális választás – ismétlem – nem lehetséges, mivel a morális törvénynek feltétlenül engedelmeskedni kell. Persze, morális értelemben is vannak közömbös (adiaforikus) tettek, de mielőtt cselekszünk, előbb meg kell vett tettünk a morálisan közömbös esetekhez tartozik-e, és ezért megengedett-e. De csak a megengedett esetében lehet szó választásról – bár itt sem jó és rossz, hanem hasznos és káros, kellemes vagy kellemetlen, szép és rút között.

Valamikor régen, a homogén kis közösségekben, a jó választás egyenlő volt a közösség előírásainak való engedelmességgel. Nietzsche ezt az esetet a „Sittlichkeit der Sitte" kifejezéssel írta le. Aztán a jó és rossz közötti választás kezdett nehézségekkel járni. Arisztotelész úgy vélte, hogy ezek a nehézségek az ítélkezés szintjén merülnek fel. Tökéletes az az ember, aki az erényeket minden helyzetben megfelelően érvényre juttatja, azok szerint ítélkezik és cselekszik. Mondanom sem kell, hogy manapság természetesként elfogadott erények, illetve erényértelmezések sem állnak rendelkezésünkre. Még az általában érvényesként elfogadott erények, mint bátorság, hűség, empátia gyakorlása is nehéz választás elé állíthat bennünket. Hűség, de mihez, illetve kihez? Eszmékhez, intézményekhez, barátokhoz, az igazsághoz? Bátorság, de mihez? Ahhoz, hogy bombát dobjunk civileket szállító autóbuszokra? Ahhoz, hogy kimondjuk a véleményünket a következményekre való tekintet nélkül? Ahhoz, hogy extrém-sportokat gyakoroljunk? Együttérzés, de kivel? Éhező gyerekekkel vagy háborús

bűnösökkel? S ha az előbbiekkel, akkor hogy fejezzük ki együttérzésünket? Lamentálással, protestálással, anyagi segítséggel vagy személyesen?

Miközben efféle kérdéseket fogalmaztam, arra jöttem rá, hogy másként kell feltenni a kérdést. Nem azt kell kérdezni, hogy mi a jó tett, hanem inkább azt, hogy ki a jó ember. Azért döntöttem a kérdésfeltevés újrafogalmazása mellett, mert arra a kérdésre, hogy konkréten mi a jó, koronként, kultúránként más és más a válasz, de az arra a kérdésre adott válasz, hogy ki a jó ember, alapjában évezredek óta semmit sem változott. Mi több, az erre a kérdésre adott válasz mindig a szabad választás szituációjából indult ki. Szókratész úgy fogalmazott, hogy ha az embernek aközött kell választania, hogy igazságtalanságot kövessen el mások ellen vagy inkább maga szenvedje el az igazságtalanságot, akkor az igazságtalanság elszenvedését kell választania.

Mikor lett volna Káin jó ember? Ha a válaszúton úgy dönt, hogy inkább elfogadja Isten igazságtalan döntését (azt, hogy vele szemben Ábelnek kedvezett) ahelyett, hogy árt a testvérének. Kant úgy fejezte ki magát, hogy semmi sem feltétlenül jó, kivéve a világos, jó akaratot, a jóakaratú embert. És a vallásról írt könyvében beszélt a jóakaratú ember döntéséről is. A jóakaratú ember bármely helyzetben, mielőtt valamibe belekezd, először megítéli, hogy tervezett tettének maximája alárendelhető-e a kategorikus imperatívusznak, és csak amennyiben alárendelhető, vagy amennyiben erkölcsileg közömbös, dönt más szempontok alapján.

Hadd térjek vissza keresztutunkhoz és szubjektív identitásunkhoz: bár mindkettő végigkísérte eddig is mindazt, amit mondtam. Röviden összefoglalva: minden emberi választás feltételez relatív autonómiát. Aki választ, az mindig egy individuum, egy többé-kevésbé kialakult jellem. Ez a karakter önéletrajzi emlékeinek tárháza és eredője – ez a szubjektív identitása. Ugyanakkor mások tekintete is alakította, mások másként látják és értik meg őt, mint ahogy

látja és érti meg önmagát – ez az objektív identitása. Első megközelítésben azt mondhatnánk, hogy minél inkább a szubjektív identitása dönti el, hogy valaki egy keresztúton melyik utat választja, annál autonómabb lesz a választása. De ebből még nem következik, hogy ha a jó és rossz között kell választania, akkor a nagyobb autonómiával

választó inkább fogja a jót választani, mint aki kevésbé autonóm választó. Miért nem?

Kezdhetjük azzal, hogyan meséli el a személyiség önmagának önéletrajzi történetét: tehát a szubjektív identitással magával. Az önéletrajzi narratíva ugyanis lehet megközelítőleg autentikus, ahogy inautentikus is. Az önéletrajzi narratíva lehet olyan önéletrajzi elbeszélések szövedéke, melyben helyet kap a múlt tetteiért való felelősségvállalás érzése és gondolata is. Ahogy lehet olyan önéletrajzi elbeszélések szövedéke, amelyekben csak az emlékező tetteinek feltétlen igenlése kap helyet, míg a kellemetlen emlékek, főleg azok, amelyek a személyes felelősséget érintik, a tudattalanba vannak süllyesztve. Az utóbbi esetben a választó nagyobb autonómiájából eredő választás csak véletlenül lehet azonos a jó választásával.

Továbbá mit kezdjünk Luther híres mondásával („Itt állok, és nem tehetek másként!") vagy Nietzsche önéletrajzi jellegű vallomásával („Nekem sosem volt választásom")? Mit kezdjünk a választás lehetetlenségének, kizárásának autonómiájával? Megint a transzcendentális szabadságról, a kategorikus imperatívuszról beszélünk-e?

Mindannyian gyakran állunk választások előtt. Egyes választások banálisak, mások esetlegesek, megint mások döntőek, mondjuk gondolkodásunk, érzésvilágunk stabilizálódása szempontjából. S végül vannak olyan választások, amelyek egész lényünket, azaz egzisztenciánkat határozzák meg, ezek az egzisztenciális választások. Ha valaki, mint Luther vagy Nietzsche, azt mondja, hogy nincs választása, akkor a múltban már választott – egzisztenciálisan választott. Olyan embernek választotta magát, akinek egy bizonyos keresztúton már nincs választása, aki számára tehát lényeges keresztutak többé nem léteznek. Aki számára már csak banális vagy pragmatikus választások léteznek.

Hogyan tudjuk fogalmilag megragadni, megérteni és megértetni az egzisztenciális választást, azaz a feltétlenül autonóm választást anélkül, hogy visszakanyarodnánk Kanthoz, a világ kétfelé választásához, a Természet és az Ész világához, a transzcendentális és az empirikus világhoz, melyek még csak nem is érintkeznek egymással (hacsak nem tiszta ízlésítéletben, amit itt joggal zárójelbe tehetek)? Hogyan tudunk tehát fogalmilag megragadni egy olyan választást, mely empirikus és transzcendentális egyben? S amely azzal a következménnyel jár, hogy e

választás nyomán nincsenek többé egy ember számára lényeges választások, hogy sosem lesz többé választás? Ezt a kérdést tette fel, és erre válaszolt Kierkegaard a *Vagy-vagy* című könyve második részében.

Hadd foglaljam röviden össze Kierkegaard válaszát. Az egzisztenciális választás nem ennek vagy amannak a választása, nem egy eszme, nem egy hivatás, nem is a jó választása. Az egzisztenciális választás önmagunk választása. S ezért feltétlenül autonóm választás. A keresztúton önmagamat választani annyit jelent, mint feltétlen autonómiával választani. Ez a választás – hogy folytassam Kierkegaard gondolatmenetét – egy ugrás, azaz nem meghatározott (nincs ható-oka). Az ember, aki önmagát választotta, kezd azzá válni, ami. Nem a festést választom, hanem magamat, mint festőt. S mivel magamat festőnek választottam, azzá leszek, ami: festő.

S hogy témánkhoz e kerülőút után visszatérjek: nem a jót választom, hanem önmagamat, mint jó ember, és ezzel azzá kezdek válni, aminek magamat választottam, jó emberré. Az egzisztenciális választás – ismétlem – azt jelenti, hogy többé nincs (a banális és pragmatikus döntéseken kívül) választásunk, hiszen azzá válunk, aminek magunkat választottuk. Nem tehetünk mást, mint hogy kövessük az önmagunk által való elrendeltetésünket. Második, az előbbit megmásító egzisztenciális választásra nincs módunk. Az ember, aki feladja önmaga által való elrendeltetését, egzisztenciális csődöt jelent.

Bár minden egzisztenciális választás autonóm, joggal vethető fel az a kérdés, hogy ez az autonómia vajon mindig morális autonómia-e. Minden egzisztenciális választásnak van erkölcsi vonatkozása, de kérdéses, hogy ez egyúttal morális-e. Luther magát a kereszténységet megreformáló embernek választotta. Nietzsche magát filozófusnak választotta. Ez lett életük rendeltetése, sorsuk, nem maradt választásuk. Mind Luther, mind Nietzsche választásának volt erkölcsi aspektusa: hűség önmagukhoz, vagy hogy nem hazudnak sem maguknak, sem másnak. Előfordul azonban az is, hogy egy egzisztenciális választás nem morális, sőt egyenesen antimorális. III. Richárd, legalábbis Shakespeare értelmezésében, gazembernek választotta magát. De gondolhatunk akár Mozart Don Giovannijára is: háromszor szólítja fel a morál megtestesítője bűnbánatra, s ő háromszor is „nemmel” válaszol. Amennyiben megbánná bűneit, egzisztenciális hajótörötté válna.

Az egzisztenciális választás akkor morális, ha valaki magát tisztességes, jó embernek választja, és azzá kezd válni, aminek magát választotta – tisztességes jó emberré. Azaz olyan emberré válik, aki amennyiben aközött kell választania, hogy elszenvedjen vagy elkövessen valaminő igazságtalanságot, inkább elszenvedi, mint elköveti azt.

De hogyan, miként lehet ezt az egzisztenciális választást egyáltalán elgondolni? Hogy lehet a semmiből választani? Mindenkinek van már egy kialakult, vagy legalábbis félig kialakult karaktere, temperamentuma, mindenki elsajátította világa kulturális elbeszéléseit, vannak megrögzött szokásai, hitei, van világképe. Kierkegaard-nak erre is megvan a válasza. Amikor az ember magát egzisztenciálisan választja, akkor egyúttal „visszaválasztja" minden meghatározottságát, azaz temperamentumát, eszméit, meggyőződését, világszemléletét, karakterét, egész életét. Összefoglalva, visszaválasztja saját szubjektív identitását. S szubjektív identitását, önéletrajzát visszaválasztva mondja, úgy, ahogy vagyok, amilyen vagyok, tisztességes embernek választottam magamat, így az vagyok, és az leszek, ami vagyok. De léteznek egyáltalán ilyen feltétlenül autonóm emberek? Ismerünk jó embereket, tisztességes embereket. De ismerünk-e olyanokat, akik sosem ítélnek meg rosszul egy helyzetet, akik mindig tudják, hogy mi az igazságos s mi az igazságtalan, olyanokat, akiknek sosem kell dönteniük azon a bizonyos sokat emlegetett keresztúton?

Kierkegaard egyesíteni akarta az élet és különösen a döntés transzcendentális és empirikus síkját. Ez a kísérlet azonban a filozófiában csődöt szokott mondani, s ez nem hiba, mert a műfaj sajátossága (Apelnek is igaza van abban, hogy a Habermas-féle univerzális pragmatizmus voltaképpen transzcendentális pragmatizmus.) Mihelyt a transzcendentális síkról lesiklunk az empirikus síkra, Kierkegaard nyomán, megint csak valami Kanthoz hasonlót mondhatunk. Kant szerint nem tudhatjuk, hogy volt-e valaki egyáltalán, akinek minden tettét kizárólag a kategorikus imperatívusz, azaz a gyakorlati Ész determinálta. Talán soha senki. S talán soha senki, aki önmagát jó, tisztességes embernek választotta, és élte le életét anélkül, hogy erkölcsi hibát követett volna el.

Bármely filozófiai elmélet elkötelezettjei is vagyunk – vagy egyiké sem –, be kell látnunk, hogy feltétlen morális autonómia nem létezik, s nem is létezhet. Kant úgy fogalmazna, hogy a feltétlen abszolút

autonómia egyfajta regulatív gyakorlati eszme. A keresztút helyében egy másik metaforával élve, a feltétlen morális autonómia a kör közepe, melyet ember el nem érhet, de melyről jó tudnia, hogy hol helyezkedik el. Tényleges, empirikus életünkben nehéz elkerülni a heteronómiát. Nehéz elkerülnünk, hogy mások tekintete, elvárásai befolyásolják saját nézeteinket, ítéleteinket anélkül, hogy reflektálnánk rájuk, anélkül, hogy helyességüket vagy igazságosságukat vagy igazságukat előbb felülvizsgálnánk.

Egzisztenciális választásra nem lehet felszólítani, ezen a síkon tanács nem adható. A második síkon (hogyan váljak azzá, amivé választom magamat) viszont nincs szükség sem tanácsra, sem felszólításra. Tudja ezt minden választó, aki tisztában van autonómiája viszonylagosságával, esendőségével, világban való léte véletlenszerűségével és mindebből kiemelkedő karakterével, amelyet sorsává igyekszik alakítani.

„Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot”

A Tízparancsolat mindegyikét képes betartani nagy erőfeszítés nélkül minden tisztességes ember. A „ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot” is egyike ezeknek a parancsolatoknak. Nem azt parancsolja nekünk, hogy ne hazudjunk, hiszen arra, hogy soha és sehol ne hazudjon egyszer-kétszer, minden ember képtelen, hanem azt, hogy ne hazudjon úgy és azért, hogy felebarátjának az ő hazugságából kára származzék. Nem tiltja a parancsolat, hogy az ember hazudjon felebarátja védelme kedvéért, ha ezt hozza magával a szükség, de azt sem, hogy igaz tanúbizonyságot tegyen egy felebarátja ellen. Ez nem kötelező, de nem is tilalmas. Ember és a helyzet válogatja.

Összevethetjük ezt a parancsolatot Kant kategorikus imperatívuszával, melynek értelmében hazudni soha, semmilyen körülmények között sem szabad. Tudjuk, hogy Kantnak szegezték a kérdést: „Mit tegyek, ha egy rendőrügynök halálra keresi a nálam bujkáló barátomat? Mondjam meg neki, hogy itt találja, vagy inkább hazudjak?” Kant erre a provokációra következetesen azt válaszolta, hogy hazudni ekkor sem szabad. Meg is indokolta. Azt mindig tudjuk, hogy milyen szavunkkal vagy tettünkkel érvényesítjük az erkölcsi törvényt, de azt nem, hogy mi lesz szavunk vagy tettünk következménye. Sartre első sikeres elbeszélését erre a kanti témára írta. A Gestapo üldöz egy ellenállót, aki nálam bujkál. Én hazudok neki, azt mondom, hogy nincs a lakásomban, hanem a temetőben van. Közben a barátom kiugrik az ablakon, és a temetőben búvik meg. Ott megtalálják, s ha jól emlékszem, agyonlövik. Erre a példára Arisztotelész bölcsen azt válaszolná, hogy vannak előrelátható és előre nem látható következmények. Az előrelátható következményekért felelősséget vállalunk. Aki erkölcsi érzékére támaszkodik, az ilyen és hasonló esetekben ösztönösen is a *Biblia* szellemében dönt, és hamis tanúbizonyságot tesz felebarátja mellett.

Hogy még egy percig a *Bibliá*nál maradjak. Isten felteszi a kérdést: „Ádám, hol vagy?” Eckhart mester ezt a következőképpen érzelmezi. Isten egy költői kérdést tett fel. Nem arra vonatkozott a kérdés, hogy Ádám hol tartózkodik, hanem hogy megérti-e, hogy nem nála (Istennél)

tartózkodik, azaz hogy nem tölti be saját célját, azt a bizonyos hasonlatosságot. Nos, aki sosem tesz hamis tanúbizonyságot felebarátja ellen, az betölti az ember célját, olyan ember, amilyennek lennie kell, amilyen a rendeltetése.

Maga a parancsolat nemcsak végtelen számú konkrét esetre, hanem igen nagy számú tipikus esetre vonatkozik. Mit jelent az, hogy valaki tanú? Mit jelent az, hogy tanúbizonyságot tenni?

Mindannyian tanúk vagyunk, tanúi mindannak, amit átéltünk, tapasztaltunk, láttunk, hallottunk, érzékeltünk. De a legtöbb tanú nem tesz tanúbizonyságot. Továbbá senki sem tesz tanúbizonyságot mindenről, aminek tanúja volt, s emlékezetében megőrzött. A tanúbizonyság-tétel ugyanis kérdésekre adott válasz. A kérdést mások teszik fel. Ezek a „mások" lehetnek egyes emberek, akik minket próbára tesznek, vagy vallatóra fognak. Lehet szülőnk, tanítónk, szeretőnk, gyerekünk. Többnyire (bár korántsem mindig) a „más", aki ellen ilyenkor igaz vagy hamis tanúbizonyságot teszünk, saját magunk. Mondhatjuk, hogy amennyiben saját felebarátunk vagyunk, magunk ellen sem szabad hamis tanúbizonyságot tennünk. Mindig és mindenkinek felhangzik a kérdés: „Ádám, hol vagy?"

A legközismertebb tipikus esete a hamis tanúbizonyság-tételnek a hamis tanúskodás. Annak is a legegyszerűbb esete, amikor valaki pontosan tudja, hogy hazudik, méghozzá valakinek a kárára. Így Arany János egyik balladájában a vén Márton, aki megesküszik arra, hogy a föld, amelyen áll, nem tarcsai birtok, hanem ladányi határ, s ezért a hamis esküért a Menny megbünteti.

A hamis tanúvallomás morálisan legsúlyosabb esete, mikor a hamis tanúvallomás nem egy kérdésre adott hazug válasz, hanem tervszerű, célszerű. Az emberek hamisan vádolják felebarátaikat bosszúból, féltékenységből, más forrásból eredő gyűlöletből, anyagi vagy egyéb haszonért. Ilyenkor a hamis tanúskodás (én tudom, én láttam, én biztos vagyok benne), azaz a rágalmazás nem öncél, hanem valaminek az eszköze. Felebarátunk megsemmisítésének eszköze. Mint Jago esetében. Ő nemcsak megrágalmazza Desdemonát és Cassiót, hanem olyan helyzetet állít elő Othello számára, hogy az fültanúja és szemtanúja lehessen valaminek, ami nem történt meg. A hamis vádaskodás, amely a tanúsítás álarcában jelenik meg, olyan morális vétek, amely jogilag

többnyire nem büntetendő. Ezért nyúlnak az írók és költők (ahogy Arany János is) az isteni igazságszolgáltatáshoz.

A törvény (bíróság) által megidézett tanúként hazudók esete már a földi igazságszolgáltatás elé tartozik. A hamis tanúzást a törvény általában bünteti. De mikor hamis egy tanúvallomás? Hogyan tudjuk ezt megállapítani? Mikor hazudik a tanú? Mikor téved?

Tanúként azokat szokták meghallgatni, akik egy esemény jelenkorában, tehát akkor, amikor az esemény (gyilkosság, rablás, nemi erőszak, robbantás stb.) történt, tapasztaltak valamit, ami az esemény tetteseire, lefolyására, megítélésére fényt deríthet. Arról kell elsősorban beszámolniuk, amit saját szemükkel láttak, saját fülükkel hallottak, s csak másodsorban arról, amit másoktól hallottak. A tanú szavahihetősége nem pusztán azon múlik, hogy egy személyesen tapasztalt vagy másoktól hallott benyomásról tanúskodik-e, mivel az utóbbinak csak akkor van jelentősége, ha egy másik tanú vallomásának ellentmond, vagy azt konfirmálja. A tanúvallomás hitelessége nem azonos a mondottak valóság-, illetve igazságtartalmával. Hiteles a tanúvallomás akkor, ha a tanú nem sérti meg szándékosan a normát, hogy „az igazat mondja, csakis az igazat", de ebből még nem következik, hogy az általa vallottakat tényként kell elfogadni. Kantnak erre van egy szép német kifejezése: „für wahr halten". A tanúskodás normája, hogy a tanú azt vallja, amit ő igaznak tart.

Minden detektívregény-olvasó tudja, hogy a probléma nem itt végződik, hanem itt kezdődik. Kezdjük a mély benyomással, tételezzük fel, hogy a tanú azt mondja el, ami rá azonnal mély benyomást gyakorolt. Mondjuk, valaki hangosan sikoltozott, valaki kirohant a házból éjjel, egy kocsi csikorgott, egy lámpa kigyulladt éjjel ott, ahol és amikor nem szokott. Minden tapasztalat, amely rögződik az elménkben, értelmezett, interpretált tapasztalat. Úgy értelmezem már az emlékképben is a hallottakat, hogy például egy asszony fájdalmasan sikoltozott félelmében, hogy egy álarcos férfit látott kirohanni a házból és beszállni egy autóba, amely csikorgott induláskor. Amikor ugyanezek a tanúk értesülnek arról, hogy mi történt, s hogy ők e történés tanúi, azonnal, spontán megkezdődik a másodfokú interpretáció. A fül-, illetve szemtanú beleilleszti saját emlékképeit egy narratívába, és e narratíva egyik alkotóelemévé változtatja azt. Ekkor már azt látta, amiről hallott, és azt hallotta, amit hallania kellett. Eltekintve a pszichológiai

tényezőktől (például hogy fontosnak akarják érezni magukat), a tanúk fantáziája felcifrázza az emléknyomokat. Mi több, kihalássza a még nem rögzített halvány nyomokat is emlékezetéből, hogy az elvárásoknak megfeleljen. Százával idézhetünk efféle történeteket regényekből, ha nem akarunk saját tapasztalatunkra támaszkodni. Így arról a hölgyről, aki saját szemével látta a szomszéd ház ablakából a gyilkosságot, mire a vádlott ügyvédje kideríti, hogy sötét éjszaka volt, nem volt rajta szemüveg, és erős rövidlátó lévén lehetetlen, hogy láthatta volna.

Mi történik, ha hosszú évek telnek el egy átélt (látott, hallott, tapasztalt) esemény és az elbeszélés ideje között? Tehát amikor valaki egy múlt vagy egy régmúlt esemény tanúja? Általános kijelentéseket erről nem lehet tenni. De elmondható, hogy a tanú hitelessége az eltelt idő következtében általában csökken. Sokszor fogja annak a történetnek az elbeszélését hallani, amelyet maga elszenvedett, látott, tapasztalt, és egy idő múlva nem fog tudni saját tapasztalata és a hallottak között különbséget tenni. Tehát sok mindenre fog emlékezni, mintha átélte volna, holott nem élte át. Ugyanakkor sok mindenre nem fog emlékezni, amire emlékeznie az eltelt idő alatt kellemetlenné vagy szégyenletessé vált. Sokféle szelekcióra nyílik alkalom, és a szelekció az idő elteltével változik.

Úgy látom, hogy csak a traumatikus tapasztalatok állnak ellent az idők múltával egyre inkább tapasztalatokra rakódott másodlagos interpretációnak. Csak a traumatikus élménytapasztalattal magával nem játszik a fantázia, bár a rárakódott értelmezésekkel inkább, mint más tapasztalatok esetében.

A *Saul fia* bemutatása után mindenki tud valamit a Sonderkommandóról. Talán a Sonderkommando tanúinak tanúbizonyság-tételei azok, amelyek legjobban rávilágítanak az idő szerepére a tanúságtételek hitelességének kérdésében.

Két könyvet tartok a kezemben. Az egyik Nyiszli Miklós tanúságtétele, a *Dr. Mengele boncolóorvosa voltam az auschwitzi krematóriumban*, a másik egy interjúkötet Gideon Greif kiadásában, *We wept without tears*, azaz ‚Könnyek nélkül sírtunk'. Nyiszli könyve 1946-ban jelent meg,

tehát Auschwitzból való hazatérése után azonnal papírra vetette, amit láttott, hallott, tapasztalt. Gideon Greif interjúalanyai annak idején mind a Sonderkommandókban szolgáltak, és csodával határosan életben

maradtak. Közülük egyesek 1963-ban szólalnak meg, míg mások 1993-ban adnak a kérdezőiknek interjút, tehát 20, illetve 50 (!) évvel tapasztalataik után. Nos, az alaptrauma elbeszélése minden esetben majdnem teljesen megegyező. Hogy mit láttak a gázkamrában, hogyan szállították az elgázosított tetemeket a krematóriumba, hogyan vártak saját kivégzésükre – erről egyformán vallottak egy évvel vagy 50 évvel később.

Nyiszli megbízható tanú. Elmondja, amit látott, úgy, ahogy ő látta. Nem mondja azt, hogy látta, amit nem láthatott, legfeljebb, hogy hallott róla. Természetesen ő sem a törvényszéken feltett kérdésekre válaszol, ahogy nem sokkal később a nürnbergi perben kihallgatottak tették, hanem egy történetet mond el, ő is összeköti üggyel-bajjal ezeket a látottakat, hallottakat, tapasztaltakat. De Nyiszli nem konfabulál.

A késői tanúságtételekben ezzel szemben a traumatapasztalatra egy egész fantáziavilág épül, méghozzá az elbeszélők vágyálmait elbeszélő mesevilág. De hát honnan tudom én, aki ott sem voltam, hogy mi az autentikus tapasztalat, s mi a fantáziatermék? Általában nehéz a kettőt szétválasztani. Ebben az esetben azonban nem kellett ehhez sem történésznek, sem pszichológusnak lenni. A fantáziatermékek ugyanis többnyire szentimentális önigazolások. Az interjúalanyok elbeszélik, hogyan kérték a gázba indulók őket arra, hogy meséljék el történeteiket, hogy tanúskodjanak. Hogyan társalogtak a gázba indulókkal, közöttük egy bölcs kislánnyal, aki kitanította őket a helyes morális magatartásra.

Autentikusak-e a fantáziatermékek? Nem valós emlékek, persze. De valós önigazolások. Olyan hosszú ideig rágalmazták a Sonderkommando tagjait, tekintették őket árulóknak, mi több, gyilkosoknak, hogy az önvédelem ösztöne késztette őket a múlt megváltoztatására. Önmaguknak találták ki a kis szentimentális történeteket, nem másoknak. S amikor másoknak elbeszélték őket (ez esetben az interjú készítőinek), már maguk is hittek bennünk.

Tanúk nem csak a bíróságon vagyunk, nem is csak akkor, amikor egy eseményben tapasztaltakat magunknak, másoknak, az utódoknak elbeszéljük. Mindezekben a tanúskodásokban tehetünk hamis tanúbizonyságot felebarátunk ellen. S egyikben sem szabad. Efféle hamis tanúbizonyságot tettek azok, akik a Sonderkommando tagjait mint gyilkosokat átkozták azon az alapon, hogy ők kaptak enni, míg a többieknek nem jutott (ami igaz volt). A tanúk ugyanakkor igaz

tanúbizonyságot tettek a gyilkosok ellen, a Nürnbergi perben és más perekben.

De hát ki a felebarátunk? Meghatározás nem áll ebben rendelkezésünkre. Legjobb mégis újra Eckhart mesterre hivatkozni. Felebarátaink szűkebb értelemben mindazok, akik számára ez a tíz parancsolat érvényes, ha egyik-másik parancsolatot időnként meg is szegik, mivel ők „önmagunknál vannak". Felebarátunk tágabb értelemben mindenki. Hiszen hamis tanúbizonyságot senki ellen nem szabad tenni. Még a kémnek sem, s a kémek ellen sem.

Az eddigiekhez képest van a tanúbizonyság-tételnek egy tágabb, mondhatnám történelmi értelmezése is. Beszélünk az idők tanúiról. Ők nem egy bűntett vagy jótett tanúi, nem egy esemény vagy történet tanúi, hanem egy korszakéi. Minden történelmi korszaknak, mondjuk egy király uralkodásának, vannak tanúi, a krónikások is efféle tanúk. A úgynevezett „nagy idők tanúi" azok, akik a „kizökkent időről" tanúskodnak.

Európában a XX. században az első világháborúban zökkent ki az idő, hogy a szó szoros értelmében sose zökkenjen vissza. Ezeknek a kizökkent időknek számtalan tanúja, krónikása volt. Mindegyik tanú csak egy időről és helyről tanúskodhat, mindegyik tanú ezt a maga szemszögéből s a maga tapasztalatainak szövedékében teszi. Ha nem a maga tapasztalata szövedékében s saját nézőpontjából tenné, történész lenne, nem tanú. A történész felhasználja a tanúkat, de maga nem tanúskodik. Szolzsenyicin hatalmas hatású tanúvallomása, *A Gulag szigetcsoport* az igaz történelmi tanúbizonyság-tétel egyik alapszövege.

A történelmi tanúságtétel feltételezi a tanú önazonosítását. A tanú ugyanis azért nevezhető tanúnak, mert saját tapasztalatai, élményei, szenvedései szempontjából mutatja be, értelmezi azt, amit elbeszél. A tanú nemcsak egyes szám első személyben beszél, hanem vállalja is saját magát, saját helyzetét, saját perspektíváját. Azt írja meg, ahogy ő a saját világát látta, vagy amit erről a világról gondolt. Nem történész, nem hallgatja meg a többi tanút, nem törekszik minden nézőpont bemutatására, okok és körülmények mérlegelésére, nem akar ebben az értelemben objektív lenni, sem annak tűnni. Ugyanakkor nem akar felebarátai ellen hamis tanúbizonyságot tenni sem. Az idő kizökkenésének krónikása arról beszél, mint minden tanú, tehát arról, amit látott, amit hallott. De szemben egy bíróságon megidézett tanúval,

az idők tanúja értelmezi a történteket, az eseményeket, az idő kizökkenését, melyeknek egyszemélyes krónikása. Ő értelmez, ő beszéli el azt, amit gondol, vállalja azt, hogy igazat szól, de azt is, hogy saját nevében szól. Nem pusztán saját személyes élete és sorsa nevében, de kultúrája, hagyománya, népe, hazája, a világ nevében. Szemtanú és krónikás egy személyben. Mint egy haditudósító.

Nos, az „idők tanúja" esetében is fontos, hogy mikor tesz tanúbizonyságot. Minél hamarabb, annál kevésbé játszanak közre a tanúságtételben más körülmények között szerzett tapasztalatok vagy gondolatok. Márai, akinek a könyvére azonnal rátérek, 1950-ben vetette papírra az 1948-ban záródó történetet. Amikor valaki a későbbi időkben, minden később szerzett tapasztalat birtokában tanúskodik a múltról, akkor hiteles, ha folyamatosan szembesíti azt, ahogy „ma" lát, gondol valamit azzal, ahogy „tegnap" látta, gondolta. Ilyen nagyon is hiteles tanú Stefan Zweig a *Búcsú a tegnaptól* című megrázó krónikájában.

Nem minden esetben lehet egy önéletrajzot mint műfajt a tanúsítástól mint műfajtól elválasztani. Hiszen az önéletrajzokban is megjelenik a világ minden én-tapasztalatban, s az idők krónikása is a maga nevében beszél. A különbség a főszereplő személyében van. Az önéletrajzban mindig az Én a főszereplő, a világ szerepe az Énre tett hatásban áll. Ez a hatás, amire az Én válaszol, reagál, illetve amire ő maga hatást tesz. Azaz az Én az önéletrajzban önmaga tanúja, nem az időké. A vallomások nem tanúvallomások, azaz nem elsősorban azok. Az önéletrajzok arról tanúskodnak, hogyan lett az Én azzá, ami, azzá az Énné, aki önmaga életét elbeszéli. Így van ez minden jelentős önéletrajz esetében, akár Ágostonra, Rousseau-ra vagy Goethe-re gondolunk. Amikor Nietzsche elbeszéli életét, azt, hogy hogyan lett azzá, aki, könyveit sorolja fel. Művei múltbeli énjeinek megtestesítői.

Természetesen nem szabad összetéveszteni az önéletrajzot mint irodalmi műfajt az önéletrajzi emlékezéssel. Az önéletrajzi emlékezésben össze nem függő emléknyomokat alakítunk folyamatos narratívává. Hogy maguk az emléknyomok is interpretáltak, arról megemlékeztem már a szem-, illetve fültanúk esetében. A bírósági tanú nem ad elő egy történetet, s ha elő is ad, az nem az ő története lesz.

Az önéletrajzi emlékezés esetében az emlékező saját élettörténetét beszéli el, az emléknyomok összekötésével, akár száz egészen különböző variációban. Mindig a jelen nézőpontjából rekonstruálja saját múltját,

tehát a narratívának soha sincsen végső formája, ha a haldoklás pillanatát nem számítjuk.

Az önéletrajz mint irodalmi műfaj ezzel szemben, hogy így mondjam, „végleges", bár persze ugyanaz a személy írhat több önéletrajzot is. Nos, ebben a „végleges" variációban a másodlagos fikciónak mindig nagy szerep jut. Mivel az író „megörökíti" énjét, s egy közönséghez szól, tudatosan szelektál élménytöredékei között, tudatosan hagy ki olyan emlékezettöredékeket, amelyeket nem akar az olvasók orrára kötni. Goethe önéletrajzának címe, *Költészet és igazság*, jól határozza meg a műfajt, akár ez volt a szándéka, akár nem.

Visszatérve az „idők tanúihoz". Ők valóban tanúk. Tekintetük nem önmaguk felé, hanem a kizökkent idő felé fordul. Ez még olyan „köztes" alkotásra is vonatkozik, mint Stefan Zweig említett remekműve. Nála is a múlt, a tegnap elveszett világa a voltaképpeni főszereplő.

A „kizökkent idő" leghitelesebb krónikája a napló. A napló, melyet a tanú mindennap vagy majdnem mindennap vezet. Amikor a napló írója nem tudja, mi lesz holnap, s krónikájában ez a holnap legfeljebb sötét sejtelmek képében van jelen... Az én szememben a kizökkent idő leghitelesebb tanúja Viktor Klemperer, s az ő négykötetes naplója a nácizmus 12 évet felölelő eszkalációjának, s ezen belül a német zsidóság 12 évet magába foglaló katasztrófájának utolérhetetlen krónikája. Nem ő adta ki, nem tudott, bizonyára nem is akart, naplójához semmit hozzáfűzni.

Mégsem ezen a klasszikus szövegen fogom a történelmi tanúvallomás szerkezetét röviden értelmezni, hanem egy magyar történeten. Mária Sándor *Hallgatni akartam* című irodalmi tanúvallomásán. Ez a tanúvallomás tíz esztendőről tesz tanúbizonyságot: 1938-tól 1948-ig, ugyanarról a helyről, Magyarországról, nézve.

Hallgatni akartam a tanúvallomás címe. S azonnal így folytatja: „De aztán megszólított az idő s megtudtam, hogy nem lehet hallgatni". Tanúvallomásra tehát maga az „idő" szólította fel, az „időnek" válaszolt, amikor tanúbizonyságot tett.

Hiteles tanúként azonnal megmondta, milyen időszakról tanúskodik: az 1938-tól, az Anschluss napjától 1948-ig, emigrációjáig terjedő tíz évről. A „kizökkent időről" tanúskodik. Azon a bizonyos 1938-as márciusi napon, írja, „omlott össze minden, ami a régi Európából megmaradt". „Ebben a tíz évben – írja – nem csak országok szűntek

meg, bomlottak fel, trónok és hatalmi rendszerek semmisültek meg. Ebben a tíz évben megszűnt egy életforma és egy műveltség. Ebbe az életformába és műveltségbe születtem. S mikor megtudtam, hogy a polgári életforma az én hazámban nincs többé, különös nyugalmat éreztem. [...] Egy álomból felébredtünk. Megkísérlem feljegyezni, ahogy tudom, a tényeket."

Ez a bevezetés tökéletes leírása az „idők tanúi" hiteles elbeszéléseinek. Márai világossá teszi, hogy nem történelmet ír, hanem tanúbizonyságot tesz. S azt is, hogy a „kizökkent időről" tesz tanúbizonyságot. Továbbá azt is, hogy számára, az ő világa s ezzel egy egész világ számára akkor zökkent ki az idő: 1938 márciusában, amikor Hitler bevonult Bécsbe. S végül azt is bevallja, hogy egy pótolhatatlan veszteség nézőpontjából tanúskodik. A pótolhatatlan veszteség a polgári műveltség, polgári életforma. A polgári életforma elpusztulása Márai számára a világösszeomlás lakmuszpapírja. Melyik világé? Márai világa Európa, s Európában is mindenekelőtt Magyarország, az európai polgárság, s mindenekelőtt a magyar polgárság. De mitől érez akkor megnyugvást? Attól, hogy a gyászmunkát befejezte, hogy reményre többé semmi ok, sem lehetőség.

A tanúvallomást megelőzi a bemutatkozás. Meg kell mondania, hogy ki az, aki beszél, s ki az, akinek emléknyomait most, 1948 ban, a szovjet megszállás harmadik évében, elbeszéléssé formálja és papírra veti.

Először jön a hitvallás: „Hiszek abban, hogy kezdetben volt az Ige, és az Úr lelke lebegett a vizek fölött". Majd következik a földön betöltött hivatás és a kedélybeszámoló. Író és újságíró, aki az újságírást nemes mesterségnek tekinti, egy harmincnyolc éves férfi, aki elégedett sorsával, jókedvű és szeret élni. 1950-ben, amikor visszatekint önmagára, így látja akkori önmagát, és ami vele történt: „Nemsokára megtudtam, hogy az az »én«, akit ismertem, felneveltem, megalkottam, akinek létezésében hittem, igazi mivoltában nincsen többé". – Ehhez később még hozzáteszi: „azt hittem, hogy író vagyok. Ezenfelül még azt is hittem, hogy egy osztályhoz és egy műveltséghez tartozom, mely osztálynak és műveltségnek biztos alapzata van". A kizökkent idő alaptalanná változtatta.

A bemutatkozást követi az illúziókkal való leszámolás. A magyar szellemi tevékenység forrása és értékelője a felvidéki és erdélyi polgárság és a városi zsidóság volt, nem a magyar dzsentri. Kinek ír ma

az író? Márai számára a magyarsághoz tartozás alapvető volt, egyfajta elkötelezettség. De elfogadta-e magyarnak őt ez a dzsentri világ, akinek ősei nem a Vereckei-szoroson jöttek „be", hanem háromszáz esztendeje németföldről?

Márai számára rettenetes volt látni választott népe fokozatos elzüllését, a rablószándékot, a zsidózást. Leírt sok mindent, amiért – úgy gondolta, és joggal, hogy – minden lelkiismeretes magyarnak szégyenkeznie kell. Ezekhez a személyes tapasztalatokhoz, elbeszélésekhez, emlékképekhez Márai mindig hozzáfűzi értelmezését. Valahogy így: „Én így látom, hogy ez így történt, hogy ez így volt." Mindkét elem döntő: az „én így láttam" és az „így volt". Értelmezi a történteket (a tényeket, mint ő mondja), úgy, ahogy azokat akkor látta. Egyes történeteket a jelen (1950) fényében újraértelmez, de az egyidejű értelmezés képezi az újraértelmezés alapanyagát. A legmegrázóbbak azok az epizódok, amelyek a szó szoros értelmében az író húsába vágtak. Így mikor a magyar katonasággal együtt végre megint meglátogathatja Kassát, szeretett szülővárosát. Örömkönnyektől csillogó szemmel indul, hogy keserű szájízzel térjen Budára vissza. S mindig boldog volt, ha rátalált egy becsületes, régi értékeket hordozó magyar emberre, mint amilyennek ő Bethlen Istvánt látta.

Márai tehát tanúvallomást tesz ebben a könyvben egy régi világ végéről, „ahol elpusztult a jó a rosszal együtt". Nincs többé magyar polgárság, sem polgári műveltség, ahogy európai sem. A nácizmus tönkretette Európát, s megmérgezte múltjának szellemét, a bolsevizmus ezt folytatja. De ez az elpusztított szellem valahol mégis létezik. „A nagy gyászének dalosai, akik ez évtizedekben temetni kezdték a polgárságot, mintha sohasem hallottak volna arról, hogy a Májusi Virágról elnevezett hajó 1620-ban többet és mást is hozott Amerikába, mint későbbi milliomos polgári sznobok őseit. [...] Hozta a puritánokat, ezeket a polgárokat, akik [...] elültettek ott valamit, ami a Wall Street-i emberek világa alatt és mellett ma is legmélyebb értelme az Új Világnak: egy elpolgárosodott pionír nép hitét abban, hogy erkölcs és haladás is van az emberi világban".

Márai a kizökkent idő magyar világát 1938-as hitének és személyének bemutatásával kezdte. S miután igaz tanúvallomást tett a legrettenetesebb történelmi és erkölcsi bukásról, haraggal és nem

részrehajlás nélkül, végül a gyászmunkát elvégezve, tanúságtételét megint egy hitvallással zárja.

„Meg kellett tudnom egy napon, hogy ebben a forradalmi világban »szerepem« van: azt a humanista gondolatvilágot, melynek szellemében nevelkedtem, melynek műveltségében és életformájában éltem, melynek szellemi és erkölcsi örökségét magaménak érzem, én soha megtagadni nem tudom."

A tanúvallomás hiteles és igaz. Egy hitvallás cáfolhatatlan. Ne mulassunk fölényesen rajta, jobban tesszük, ha meghajtjuk fejünket.

A könyv elektronikus változatának kiadója
Noran Libro Kiadó
www.noranlibro.hu

A kiadásért felel a Noran Libro Kft. vezetője.

Az e-könyv létrehozásában közreműködött:
Katona Zoltán, Pekó Zsolt
Projektvezető: Földes László

Szerkesztő Kassai Zsigmond

Borítóterv Faragó Ágnes

Epub: ISBN 978-963-517-077-7
Mobi: ISBN 978-963-517-078-4

© Heller Ágnes örökösei
© Noran Libro Kiadó, 2020

Minden jog fenntartva.
www.multimediaplaza.com
info@multimediaplaza.com

{1} Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. Akadémiai Kiadó, 1966.

{2} Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Akadémiai Kiadó, 1965.

{3} akadályozza meg (a szerk.)

{4} Hochut: *A helytartó*

{5} Államérdekből (a szerk.)

{6} Hatékonysága (a szerk.)

{7} „A halál keserű, de a dicsőség örök, cselekedetem emléke megmarad.” – Niccolò Machiavelli *Firenze története* című művéből. (a szerk.)

{8} Tanulmányomban a heidelbergi bank széfjéből 1973-ban előkerült következő kéziratokra támaszkodom: Lukács György naplója (1910. április 5. – 1911. december 16.); Lukács György feljegyzései és egy levélfogalmazványa 1908-ból; Lukács György két levélfogalmazványa 1910 tavaszáról; Lukács György elküldött levelei Seidler Irmához 1911-ből, továbbá: Seidler Irma Lukács Györgyhöz írott levelei 1908. július–november között és 1911. január–május között, valamint Lukács György és Popper Leo levélváltása 1910–11-ben.

{9} „Az Ön kezébe teszem le ezt a könyvet, mert sokkal többet adott nekem, mint amennyit benne számomra elmondani megadatott; mindent, amit megszereztem, s amit elnyertem. S ha Ön nem is igényli és nem is tűri el ezt a köszönetet – csendesen mégis az Ön fejére hull, mint ősszel a hervadó virágok.”

{10} „Első firenzei napjaim emlékére.” „Abba a kézbe teszem le ezt a könyvet, amelyik nekem adta.”

{11} „Senki sem szegény annyira, hogy Isten ne tehetné még szegényebbé.”

{12} „Különös, hogy milyen kevéssé volt szükséges Leo és Irma esetében az ő nálam-létük és számomra-való-létük... elegendő volt az ő itt-létük.”

{13} Az idézet Marxtól való.

{14} „Én sosem voltam az ő számára az, ami ő volt az én számomra.”

{15} „Irma számára igen. Az ő tragédiája az életben rejlett, egy olyan szférában tehát, amelyben a halál valóban az élet dialektikus ellentéte.”

{16} „Az ő tragédiája az életben rejlett, egy olyan szférában tehát, amelyben a halál valóban az élet dialektikus ellentéte.”

{17} „És mindez visszavezet a régi kérdésekhez: hogyan válhatok filozófussá? Azaz: mivel emberként sosem leszek képes túljutni az etikai szférán, hogyan alkothatom meg a Magasabbat?”

{18} „...a lehetőséggel vigasztalja magát, a vágyódás tárgyával, amely mindig itt lehetne, de mégsincs itt. Most nincsen itt.”

{19} „A gőgömért, a műbe és a rajta végzett munkába vetett bizakodásomért ér a büntetés.”

{20} A Lukács-művekből merített idézetek a következő esszékből valók: *Rudolph Kassner, Sören Kierkegaard és Regine Olsen; Stefan George; Charles-Louis Philippe; A tragédia metafizikája; Esztétikai kultúra; A lelki szegénységről.*

{21} Szó szerint: *a gondolkodás mesterei*. Olyan filozófusok vagy egyéb személyiségek, akiknek a gondolatai nagy hatást tettek vagy nagy befolyással voltak egy adott időszakra vonatkozóan. A kifejezés néha pejoratív értékű. (a szerk.)

{22} Okosság, tágabb értelemben vett tudás; a jó tudása, a jó ismerete. Más jelentésében: a saját és idegenek cselekedeteire irányuló fontolgatás, mérlegelés, tájékozódás meghatározott képessége. (a szerk.)

{23} Elkötelezett filozófus (a szerk.)

{24} Vajda Mihály: *A posztmodern Hiedegger*. T-Twins-Lukács Archívum– Századvég, Budapest, 1993.

{25} Az idézeteket ezentúl csak lapszámmal jelölöm. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, 54. köt. *Parmenides*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1982.

{26} „A *Lét és idő* tanulmány csak utal arra az eseményre, hogy maga a lét egy *kezdetibb* tapasztalatot küld a nyugati emberiség felé. Ez az *eredendőbb kezdet*, akár csak az *első kezdet*, a nyugat egy történeti népének költői és gondolkodói folytán eshet meg/történhet meg. Ezeknek a kijelentéseknek nincs köze valamiféle öngerjesztő küldetéstudathoz, inkább annak tapasztalatát nyújtják, hogy mekkora a zavarodottság és a teher, amely nagyon lelassítja azt, hogy egy nép helyét lelje és beilleszkedjen a nyugat küldetéses sorsába (Geschick), amely magában rejti a világ sorsát (Weltgeschick). Tudni kell tehát azt, hogy ez a történeti nép, ha itt egyáltalán ‚győzelemre' jut, már azzal győzött és legyőzhetetlen, ha a költők és gondolkodók népe, s meg is marad önnön lényegében, ha nem esik áldozatul a szörnyű és mindig fenyegető eltévelyedésnek, amellyel eltér ettől a lényegtől és így félreismeri azt."

{27} „Akinek füle van a hallásra, képes látni a metafizikai okokat és szakadékokat, valamint képes metafizikai*ként* komolyan venni azt, az már két évtizeddel ezelőtt hallhatta Lenin szavait: a bolsevizmus az szovjethatalom + elektrifikálás. Ami annyit jelent: a bolsevizmusban ‚organikus' azaz organizált-kalkulatórikus módon lép szövetségre a párt feltétlen hatalma a mindenre kiterjedő technicizálással."

{28} „Számunkra történetileg szükségessé válik a betekintés a technika ‚metafizikai' lényegébe, ha egyáltalán fennmarad a nyugat történeti embere lényegének megmenekítése."

{29} „das Un-geheure", „minthogy az mindenütt körülveszi a mindenkor szokványost (Geheure), és mindenütt megnyilvánul mindabban, ami szokványos, anélkül, hogy maga az lenne"

{30} „Ám hogyan, ha az a történeti emberiség – a német – rögtön a görögséget hívja a költés és gondolkodás dolgában, s hogyan, ha előbb fel kell fogni a lét hangját! Akkor itt nem áldozat kell legyen, mindegy, hogy milyen következményekkel jár is az a legközelebb, minthogy az áldozat önmagában hordja lényegét, és nem a célok vagy valamiféle haszon adja a szükségességét! Hogyan tehát, ha történeti meghatározottságunkban hírt ad magáról a kezdet hangja?"

{31} „De miként is, ha a kezdet visszahanyatlana a felejtésbe?" „Miként, ha nemcsak az ember felejtené el a lét lényegét, hanem maga a lét feledkezne meg az emberről, és engedné őt szabadjára a felejtésben?"

{32} „A szokásos gondolkodás a létezőt gondolja el, sőt ezt mindenkor annak elszigetelt területei, elkülönített rétegei és behatárolt szempontjai mentén teszi. Ez a gondolkodás egy magam-kiismerés a létezőben, ugyanakkor ez az ismeret a létezőt más és más módon sajátítja el és keríti hatalmába. A létező elsajátításával ellentétben a gondolkodó gondolkodása *a lét gondolása*. Az előbbi módon történő gondolkodás *meghátrál a lét elől*."

{33} „Gondolni a létet mindenkor egy *ugrást* követel meg, ami folytán a létező megszokott talajáról (von dem gewohnten Boden), amelyen a mindenkori létező számunkra közvetlenül van, a *talaj-talanra* (in das Bodenlose) *ugrunk* át, miközben ez magát mint szabadot világítja be, mi pedig azt mondjuk, a létező mint ‚az (van)' nem képezi többé megfontolás tárgyát."

{34} „A rászedés (Hintergehen), kívülről nézve, fondorlatos és ezért nem direkt bevétele (Zu-Fall-bringen) valaminek, amely különbözik valaminek a közvetlen leverésétől (Niederwerfen). Ezenközben a térdre kényszerített (Zu-Fall-Gebrachte) nem semmisül meg, hanem a hatalmat gyakorlók által kijelölt határok között újra felállítottá válik. Ez a ‚határ-kijelölés' (Abstecken) a római pango, amiből a pax, a béke szava származik."

{35} „A ‚rómainak' részét a ‚román' és minden belőle meghatározott újkori lényeg..."

{36} „Kierkegaard álnevein (...) felismerhető az álnévnek ez a lényege és ezáltal a pszeudoszé. A pszeudoszban elfedés működik, ami egyúttal leleplez."

{37} „az aletheia, a léthé rejtett ellenlényegéről"

{38} „hanem mint ilyen az egészében vett létező el-nem-rejtettségének helyeit képezi [...] A polisz és a 'lét' között egy kezdeti vonatkozás működik."

{39} Fug – illeszték, Fugsamkeit – illeszkedés.

{40} Nicolaus Cusanus: *De ludo globi* (a továbbiakban: DLG). A fordításhoz a következő kiadást vettem alapul: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Schriften*. III. kötet, Hrsg. Leo Gabriel, Wien, Verlag Herder, 1967. A cusanusi szöveghely megadásánál ezért e kiadás oldalszámát adom meg. Már a Cusanus-mű címének lefordítása is igen nehéz: a *globus* ugyan elsődlegesen a golyót jelenti, amit a játékosok dobnak, jelentheti azonban a Földet vagy az univerzumot is. A magyar szövegben a „vet" ige, illetve a belőlük képzett szavak is a „dob" igével azonos jelentésűként olvasandók – *a ford.*

{41} A kifejezések kontextusához lásd Cusanus: *i. m.* 238. o. – *a ford.*

{42} Vö. többek között: *De docta ignorantia.*

{43} Az *Idiota de sapientiá*ban.

{44} A súly metaforája egyaránt központi szerepet játszik az *Idiota de mente*ben és az *Idiota de staticis experimentis*ben. A kanál metaforáját csak az előbbiben alkalmazza.

{45} DLG, 222. o.

{46} A Cusanus-szakértőknek nem sikerült azonosítaniuk a játékot. Cusanus minden valószínűség szerint metaforikus használatra találta ki, ám elemeit a korabeli divatos labdajátékokból vette.

{47} Az eredetiben a lefordíthatatlan *rithmatia* szerepel, ami valószínűleg valamilyen középkori számokkal kapcsolatos játékot jelöl, vö. Pauline Moffitt Watts: *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man.* E. J. Brill, Leiden, 1982, 193. o., 8. j. A szó valószínűleg a *rythmomachia* (vagy *ritmomachia*) romlott formája lehet. Ez utóbbi fogalomhoz lásd Anno Borst: Das Mittelalterliche Zahlenkampfspiel. In *Sitzungsberichte J. Heidelbergen Akademie d. Wissenschaften, Phil. - hist. Klasse, Suppl.*, Heidelberg, 1986. (A *rytmomachia* fogalmára vonatkozó megjegyzésért köszönetet mondok Tóth Gábornak [MTAK Kézirattár]) - *a ford.*

{48} A monochordos fogalmához vö. Boethius: *De institutione musica*, IV/5. – *a ford.*

{49} DLG, 222. o.

{50} Uo. 226. o. A megkülönböztethetetlenek azonosságának elve (*principium indiscernibilium identitatis*) ugyanolyan fontos Cusanus, mint később Leibniz számára.

{51} A motívumhoz lásd DLG, 346. sk. – *a ford.*

{52} Uo. 242. o.

{53} Uo. 308. o.

{54} A golyót feltehetőleg úgy alakították ki, hogy legyen rajta egy kis bemélyedés – *a ford.*

{55} Cusanus leírása a lendület, az alak és a mozgás viszonyáról fizikai elmélet is. Ebben a kontextusban azonban nem térhetünk ki a golyójáték eme fontos aspektusára. Az abszolút gömbölyűséghez lásd uo., 226. skk.

{56} Uo., 224. o.

{57} Uo. 270. o.

{58} Cusanus halála után a tridenti zsinat újra megerősíti az eredendő bűn tanát.

{59} 1Pét 2,21 - *a ford.*

{60} DLG, 270. o.

{61} Uo.

{62} Uo. 276. o.

{63} Uo. 278. o. Három példa vezetheti arra az embert, hogy megtalálja a megfelelő utat: az első a Krisztusban való hit, a második a mértéktartás, a harmadik pedig a „racionális lélekműködés".

{64} A golyójáték e része püthagoreus-ihletésű számelméletet tartalmaz. Ennek tárgyalása túl nagy kitérőt jelentene számunkra. A kozmosz rétegeinek ehhez hasonló elkülönítése az *Idiota de sapientia* első könyvében is megtalálható, ott azonban nem esik szó a körökről.

{65} Pico della Mirandola: *De ente et uno.* Cap. 10.

{66} E metaforák első megfogalmazásához lásd *De docta ignorantia*, I/12–15.

{67} DLG, 352. o.

{68} A dialógus utolsó metaforája (a pénzverővel és a pénzbecslővel kapcsolatos metafora) a gömbjáték metaforájának alátámasztására szolgál.

{69} A dialógus második könyvének beszélgetőtársa már nem Ioannes, hanem Albertus ifjú herceg – *a ford.*

{70} DLG, 354. o.

{71} Az igazság vadjának vadászata másik cusanusi metafora, de az ugró akrobatáé, amennyire tudom, a sajátom. [Vö. Cusanus: *De venatione sapientiae.* XXXIV – XXXVI. fejezet, idézett kiadás, I.

kötet, 156–164. o. – *a ford.*]

{72} DLG, 280. o.

{73} Uo. [Vö. Zsolt 17,7; 18,31; 21,2 – *a ford.*]

{74} Emmanuel Levinas: God and Philosophy. In Sean Hand (ed.): *Levinas Reader*. Blackwell, Oxford, 1989, 179. sk.

{75} A jóság egzisztenciális választásával kapcsolatos koncepciómat a *Morál-filozófia* című könyvemben dolgoztam ki (Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1996.)

{76} A *hilomorfizmus* vagy *hülomorfizmus* Arisztotelésztől eredő felfogás, amely a létet és a létező dolgokat az anyagi elv és a formáló elv egymást átható működéséből eredezteti. (a szerk.)